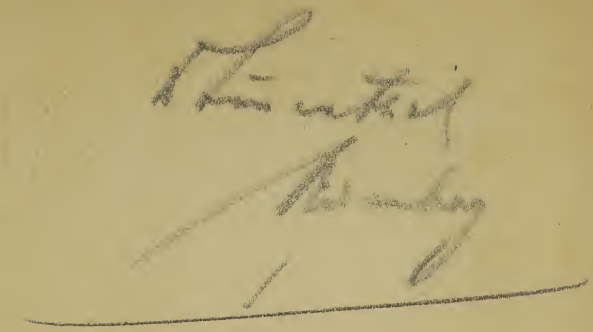
MARTIN BUBER
REDEN
ÜBER DAS
JUDENTUM

LIBRARY
Brigham Young University
RARE BOOK COLLECTION
Rare
DS
141
.B89
1923
BRIGHAM YOUNG UNIVERSITY
3 1197 22900 7643



Thursday

139

MARTIN BUBER

REDEN
ÜBER DAS
JUDENTUM

GESAMTAUSGABE

1923

LITERARISCHE ANSTALT RÜTTEN & LOENING
FRANKFURT AM MAIN

Alle Rechte vorbehalten
Copyright 1923 by Literarische Anstalt
Rütten & Loening, Frankfurt a. M.

Druck der Spamerschen Buchdruckerei in Leipzig

UPB

INHALT

Vorrede VII

Das Judentum und die Juden 1

Das Judentum und die Menschheit . . 17

Die Erneuerung des Judentums 35

Der Geist des Orients und das Judentum 67

Jüdische Religiosität 101

Der Mythos der Juden 125

Der heilige Weg 143

Cheruth 199

VORREDE

Die Reden, die in diesem Band gesammelt sind — die sieben Reden über das Judentum[1]) und die Rede über Jugend und Religion[2]) —, haben einen wesentlichen Gehalt gemeinsam, um dessentwillen sie, wenn ich selbst auch es erst allmählich erfuhr, gesprochen worden sind. Sie handeln im Grunde alle vom Judentum als einem Phänomen der religiösen Wirklichkeit.

Um dies recht klarzumachen, sind sie hier vereinigt worden; denn mancher ungenaue, ja uneigentliche Ausdruck der frühen Reden klärt sich durch die späteren, meinem eignen Weg zur Klarheit gemäß. Da ich aber die entscheidende Klarheit erst erlangte, nachdem (kurze Zeit nachdem) die letzte dieser Reden gesprochen war, obliegt es mir, ihnen eine Erläuterung vorauszuschicken, geeignet, alles bisher durch das Ungenaue und Uneigentliche begünstigte Mißverstehen aufzulösen, soweit mein Wort dies vermag. Eine Erläuterung meine ich damit zu geben und nicht eine Berichtigung: da ich das, was mir widerfahren ist, nur als eine Klärung und nicht als eine Bekehrung bezeichnen darf. Eine Erläuterung aber auch und nicht eine Auslegung: denn zu der Klärung gehörte, daß sich mir eben meine Rede selber klärte und ich verstand, was ich zu sagen gehabt hatte und was meinem unzuläng-

[1]) Die ersten drei, von 1909—1911, veröffentlicht 1911 unter dem Titel „Drei Reden über das Judentum"; die zweiten drei, von 1912—1914, veröffentlicht 1915 in dem Buch „Vom Geist des Judentums"; die siebente, „Der heilige Weg", vom Mai 1918, veröffentlicht 1919.

[2]) Unter dem Titel „Cheruth" veröffentlicht 1919.

lichen Sagen sich doch als Zulänglichkeit eingetan hat.

Die Reden handeln vom Judentum als einem Phänomen der religiösen Wirklichkeit. Das bedeutet, daß es eine religiöse Wirklichkeit gibt, die sich im Judentum und durch es kundgetan hat und um derentwillen, aus deren Kraft und in deren Sinn das Judentum besteht. Es ist also nicht zu fragen, was hier unter Judentum verstanden sei, Kultur oder Lehre, geschichtliches oder seelisches Wesen; denn diese und andre Teilbegriffe mögen in ihm umfaßt sein; aber eben nur aus der religiösen Wirklichkeit, die sich in ihm kundtut, kann es bestimmt werden, und jede Definition, die nicht sie einbezöge, verfehlte das Gemeinte. Eins freilich ergibt sich daraus: daß unter Judentum nicht eine Abstraktion verstanden sein kann.

Ein Phänomen der religiösen Wirklichkeit — genügte es nicht zu sagen: ein religiöses Phänomen? Das wäre wieder ungenau. Denn mit „religiös“ wird heutzutage wesentlich etwas bezeichnet, was sich in der „Innerlichkeit“ begibt, sowie dessen Äußerungen, insofern sie eben auf die Innerlichkeit zurückwirken. Ich aber meine etwas, was sich zwischen dem Menschen und Gott, in der Wirklichkeit des Verhältnisses, der Wirklichkeit der Wechselwirkung von Gott und Mensch begibt.

Damit aber ist schon gesagt, daß ich mit „Gott“ weder eine metaphysische Idee, noch ein sittliches Ideal, noch eine „Projektion“ eines psychischen oder sozialen Gebildes, noch irgend etwas vom

Menschen „Erschaffenes“ oder im Menschen „Gewordenes“, sondern Gott meine. Den freilich der Mensch nicht anders als in Ideen und Gestalten „hat“; aber diese Ideen und Gestalten sind nicht ein Werk „freier Schöpfung“, sondern die Erzeugnisse gott-menschlicher Begegnungen, die jeweiligen Fassungen eines dem Menschen Widerfahrenden, die Fingerspuren des Geheimnisses. „Nicht Gott ist es, der sich wandelt, die Theophanie wandelt sich“, heißt es in der letzten dieser Reden. Theophanie aber ist kein Dort; sie geschieht am Menschen, und er hat seinen Anteil an ihr wie Gott den seinen. Gestalten und Ideen gehen aus ihr hervor; was aber in ihr sich offenbart, ist nicht Gestalt noch Idee, sondern Gott. Die religiöse Wirklichkeit heißt so, weil sie das ungeschmälerte Verhältnis zu Gott selber ist. Der Mensch hat Gott selber nicht; aber er begegnet ihm selber.

Unser Geschlecht ist geneigt, in der Religion eine eigentümliche Form der menschlichen Produktivität zu sehen, die eben zu einer regelrechten Kulturepoche mit gehört, ohne die das Geistesleben eben unvollständig wäre, und die im übrigen von ihrer Zeit „morphologisch“ bestimmt ist; Gott als „Objekt“ der Religion wird demgemäß als das Produkt einer halbkünstlerischen Weltdeutung betrachtet, eine Fiktion, die man sowohl ihres ästhetischen Wertes als ihrer mannigfaltigen wohltätigen Wirkungen wegen — Stärkung des Lebensmuts, Befestigung der Moral, Beglaubigung des Geistes — als erhaltenswert billigen darf. Aber das, woraus

alle Religion lebt, die religiöse Wirklichkeit, geht der Morphologie ihres Zeitalters voraus und übt die entscheidende Wirkung auf sie; sie dauert im Kern der von der Kultur und ihren Phasen morphologisch bestimmten Religion fort, so daß diese in einem doppelten Einfluß steht, einem kulturhaft begrenzenden von außen und einem ursprunghaft entgrenzenden von innen; sie wirkt von dem Augenblick an, wo sie sich einer Religion einverleibt hat, wohl nicht mehr direkt, aber eben durch diese auf alle Bereiche des Lebens; — die Theophanie zeugt die Geschichte. Gäbe es aber die religiöse Wirklichkeit nicht, gäbe es Gott nur in einer Fiktion, so wäre es eine Anstandspflicht des Menschentums, sie zu vernichten; denn ich kann mir nichts Schaleres und Unanständigeres denken als das sanktionierte Fingieren Gottes, und einer, der programmatisch so verfährt, „als ob es einen Gott gäbe", verdiente (im Gegensatz zum rechtschaffnen Gottesleugner), daß Gott so verführe, als ob es ihn, den Fingierer, nicht gäbe.

Ungenau ist somit das Wort der fünften Rede, ob Gott „transzendent" oder „immanent" sei, sei nicht eine Sache Gottes, sondern eine Sache des Menschen. Es ist, in der Wirklichkeit der Geschichte betrachtet, die Sache der Theophanie, an der Gott und Mensch Anteil haben. Es ist, in der Wirklichkeit des persönlichen Lebens betrachtet, die Sache des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch, das, wenn es wirklich ist, Wechselwirkung ist. Ein Beispiel, das für beide, geschichtliche und persönliche

Wirklichkeit gilt: Der Leidende will nicht von Gott getröstet werden, er will ihn in der Leidenssubstanz selber kosten; er „will", sage ich, aber daß er es wollte, erfährt er erst in der Erfüllung: da ihm Gott nicht von drüben zuspricht, sondern sich von hüben, als der „Funke" in der „Schale", als die Ruach im Tohu, als das ewige Leben im zeitlichen Vergehen ihm zuteilt. Die Theophanie, die das befreite Volk zur Landnahme rüstet, geschieht in niederfahrender Gewalt, und das irdische Ereignis, Blitz und Bergesfeuer, erscheint im Zeichen der Bewegung von „oben" nach „unten", in der Transzendenz des Worts. Aber es gibt eine Theophanie des Exils, des Nimmerverworfenseins in der Schmach und Erniedrung; nicht aus der Wolke zuckt da die Offenbarung herab, aus den niedern Dingen selber, im Verströmen der Alltage flüstert sie uns an, ganz nah, ganz hüben ist sie lebendig, mitverbannt, mitharrend wohnt die Schechina bei uns, unser Leiden heilt und heiligt sich an der Immanenz des Worts. Das ist die Geschichte Israels, wie es die Geschichte der menschlichen Person ist, aber es ist wohl die Geschichte der Welt, das von ihr, was wir bisher zu lesen und zu schreiben bekommen haben.

Uneigentlich ist somit ferner der Satz der zweiten Rede, „dieser Gott" sei aus dem Streben nach Einheit hervorgegangen. Hervorgehen kann nicht „Gott", nur Gottgestalt, „Gottesidee", und auch sie nie aus dem Menschlichen, nur aus dem Aneinanderrühren von Göttlichem und Menschlichem, aus der Begegnung. Wohl gibt es nie eine recht-

mäßige „Konzeption", eine Empfängnis also, ein Gestaltwerden Gottes ohne die äußerste mitbildende Teilnahme der Beschaffenheit einer Menschenperson, einer Volksperson, ohne deren besondere, in letzter, passionhafter Aktion ausbrechende Bereitschaft; aber was da am Werk ist, das ist eben nicht etwas in sich Kreisendes, eine mythenauswerfende Phantasie, ein Hinausstellen reifer Gebilde aus der Seelenwerkstatt in die zeiträumliche Unendlichkeit: es ist das redliche Auf-Gott-zu, der rückhaltlose Hinschwung, die Entgegenkunft des Menschen. Mythos, wo er dies wirklich, also andres und Größeres als Fabel ist, ist Bericht, den nicht der Mensch sich, der vielmehr dem Menschen sich einbildet, freilich eben dieser vom glühenden Farben- und Formtrieb durchwirbelten Wesenheit Mensch; Gottesbilder entstehen nicht im Gehirn, sondern im Auge, in des vollständigen Menschenwesens Augenkraft, die durch ein welthaftes Gesicht, etwa das irdische von Blitz und Bergesfeuer, von einem göttlichen Strahl getroffen wird — nicht also in einem einsamen Seelenkern, sondern an der aufgetanen Wesensfläche, die freilich auf menschliche Art spiegelt, aber das, was anderes ist als der Mensch. Das Geheimnis überläßt uns nur dann uns selber, wenn wir ohne persönliche Wesenshandlung uns mit ihm als mit dem „unauflösbaren Rest in der Erscheinung" oder mit der „innersten Subjekthaftigkeit des Denksubjekts" oder dergleichen zu befassen unterfangen: — wenn wir ihm entgegengehen, ihm gegenübertreten, es ansprechen, hat es uns das gleiche

getan, und das entgegenkommende Geheimnis heißt unser Heil.

Ich meine also keineswegs, wie mir kürzlich in einer publizistischen Fehde zwischen zwei Gruppen der deutschjüdischen Jugendbewegung zugeschrieben worden ist, daß Gott „später" sei als das religiöse Erlebnis des Individuums oder des Volkes. Das „Erlebnis" geht mich nur noch insofern an, als es Ereignis ist, mit anderm Wort: als es mit dem wirklichen Gott zu tun hat. Die Gott-Verseelungen, die mit „Vergottungs"-Gefühlen ausgestatteten Seelenüberschwänge des aus der vollständigen Wirklichkeit losgeschnittenen Selbstmenschen sind mir nur noch perspektivisch merkwürdig, wie ein Seiltanz zwischen zwei Klippen; was sich am Rande begibt, in der Sphäre, deren Reiz und Zauber darin besteht, das schwindlige Nichts zu meistern, ist immer merkwürdig und niemals wichtig; und letztlich ahne ich in dieser wunderlichen ereignislosen Erlebnishaftigkeit eine mehr als psychische, eine kosmische Perversion. Im Grunde kommt es ja überhaupt nicht auf das „Erleben", also auf die abgelöste Subjektivität, sondern auf das Leben an; nicht auf das religiöse Erleben, das eine Abteilung der Psychik betrifft, sondern auf das religiöse Leben, das heißt auf das vollständige Leben des Menschen, des Volkes, im wirklichen Umgang mit Gott und der Welt. Die „Verabsolutierung" des Menschlichen bedeutet dessen Herausreißen aus dem vollständigen Leben, aus der Wirklichkeit; und habe ich je — soviel ich weiß, unwissentlich — zu ihrer Förderung

beigetragen, so obliegt es mir nun, um so nachdrücklicher auf die Dimensionen der Wirklichkeit hinzuweisen.

Es ist daher noch zum dritten der Begriff klarzustellen, der zwar letztlich nicht uneigentlich oder ungenau ist, aber an einigen Stellen dieser Reden ins Ungenaue oder Uneigentliche geraten ist — der Begriff der „Verwirklichung Gottes". Dieser Ausdruck, den ich in einem fundamentalen, noch klarzulegenden Sinn verantworten darf, wird uneigentlich, wenn, wie in der ersten Rede, davon gesprochen wird, Gott aus einer Wahrheit zu einer Wirklichkeit zu machen; denn so kann er zu der schillernden Meinung verführen, Gott sei eine „Idee", die erst durch den Menschen „Realität" werde, und weiter zu der hoffnungslos verkehrten, Gott sei nicht, sondern werde — im Menschen oder in der Menschheit. Hoffnungslos verkehrt nenne ich eine solche, heute in allerlei Varianten auftretende Meinung, nicht als ob mir ein göttliches Werden in der Immanenz nicht gewiß wäre, sondern weil wir nur aus der Urgewißheit des göttlichen Seins den Geheimnis-Sinn göttlichen Werdens, das Sichzuteilen Gottes an die Schöpfung und seine Teilnahme an dem Schicksal ihrer Freiheit, zu berühren vermögen, ohne jene Urgewißheit aber nur ein verblasener Mißbrauch des Gottesnamens walten kann.

Berechtigt dagegen erscheint das Wort von der Verwirklichung zunächst, wenn und solange wir unter Wirklichkeit einen „Beziehungsbegriff des Denkens auf die Empfindung" verstehen, mit Cohen,

der denn auch (in seinem letzten und bedeutendsten Werk, der „Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums") folgert, Gott könne keine Wirklichkeit haben. Denn dann ist es die Berufung unsres Menschseins, die Entzweiung von Sein und Wirklichkeit zu überwinden, das Göttliche in der empfindbaren Welt aufkeimen, wachsen, reifen zu lassen. Wie könnten wir dulden, daß der Erdboden, in den wir versenkt sind, dem Leben Gottes verschlossen bleibe?

Aber müßten wir es nicht dulden, wenn Sein und Wirklichkeit unbedingt getrennt wären? Gäbe es dann für uns etwas zu tun als zu warten, bis Gott eine neue, eine einige Seinswirklichkeit schafft? Wären wir dann nicht berufen und gelähmt zugleich?

Wir merken, daß so das Losungswort unsrer Berufung nicht richtig ausgesprochen wird. Und in der Tat, wir dürfen bei dem Begriff einer relativen, gottfernen Wirklichkeit nicht stehenbleiben. Wir dürfen es nicht, weil dieser Begriff nicht von der Gott-Welt-Fülle herkommt, in der wir leben, uns regen und sind, sondern von einer Einschränkung unsres Lebensverhaltens; er geht von einer Scheidung zwischen dem „denkenden" und dem „empfindenden" Verhalten des „Subjekts" aus und macht aus dieser psychologisch relativen Zweiheit von Funktionen eine absolute Zweiheit von Sphären, so absolut, daß die eine von ihnen dem Anhauch Gottes wesensnotwendig entzogen bleibt.

Gehen wir nicht von der künstlichen Enge des „Subjekts“ aus, sondern fassen wir uns in der wirklichen Gott-Welt-Fülle, in der wir leben, dann erkennen wir, daß „Gott verwirklichen“ bedeutet: Gott die Welt zu einem Ort seiner Wirklichkeit bereiten; der Welt beistehen, daß sie gottwirklich werde; mit anderm, heiligem Wort: die Wirklichkeit einen. In diesem unsern Dienst am Werden des Reichs erscheint die Entgegenkunft des Menschen zu welthaftem Wirken erhöht.

Vermögen wir so viel? Wir vermögen unsern Anteil an dem einen, um dessentwillen wir auf Erden sind; dem einen, das Gott ohne uns nicht vermögen will.

Alle Menschen kennen irgendwie, noch so dumpf, diese Berufung unsres Menschseins. Aber einst erfuhr ein Volk sie, als Volk, an ihr zum Volk werdend, bewahrte seine Kenntnis unverbrüchlich, allem Makel, aller Schwäche, allem Versagen zum Trotz.

Alle Menschen wissen irgendwann, noch so flüchtig, um die Begegnung. Aber eine Menschenart weiß darum in der Dauer — nicht in den Gnaden allein, in allen Stürzen, und bis in jeden Augenblick des Zerfallens, mit der Wesensgewißheit des lebendigen Gewissens.

Alle Menschen kommen Gott irgendwo, in irgendeiner Einsamkeit ihres Schmerzes oder ihres Gedankens, nah; es gibt keinen unverwundbaren Heiden. Aber der Jude wagt es, weltverhaftet, welteingebannt zu Gott in der Unmittelbarkeit des Ich und Du zu stehn — eben als Jude.

Das ist die Urwirklichkeit des Judentums.

Diese Schar hat einst als erste, wie vor ihr nur der Einzelne, dem Sprechenden geantwortet. Sie wird nach all ihrem Versagen, inmitten ihres Versagens nicht ablassen, sich neu für die Zukunft seines Worts zu bereiten.

DAS JUDENTUM UND DIE JUDEN

Die Frage, die ich Ihnen und mir heute vorlege, ist die Frage nach dem Sinn des Judentums für die Juden.

Warum nennen wir uns Juden? Weil wir es sind? Was bedeutet das, daß wir es sind? Ich will zu Ihnen nicht von einer Abstraktion sprechen, sondern von Ihrem eigenen Leben, von unserem eigenen Leben. Und nicht von seinem äußeren Getriebe, sondern von dieses Lebens innerem Recht und Wesen.

Warum nennen wir uns Juden? Deshalb nur, weil es unsere Väter getan haben: aus Erbgewohnheit? Oder nennen wir uns Juden aus Wirklichkeit?

Aus Erbgewohnheit? Tradition ist edelste Freiheit dem Geschlechte, das sie hell und sinnvoll lebt, aber elendste Sklaverei den Erbgewohnten, die sie zäh und träge übernehmen. Welchen Sinn hat uns dieses Überlieferte, Name, Losung und Wegbefehl: Judentum? Welcher Art ist die Gemeinschaft, von der wir Zeugnis ablegen, wenn wir uns Juden nennen? Was meint diese unsere Fahrt durch den Abgrund — fallen wir durch den Nebelraum der Jahrtausende ins Vergessen, oder trägt uns der Mächte eine in die Erfüllung? Was bedeutet das, daß wir dauern wollen, nicht bloß als Menschen, Menschengeist und Menschensame, sondern, den Zeiten und der Zeit selber zum Trotz, als Juden?

In der großen Vorratskammer der Begrifflichkeit liegen allerlei stattliche und gefügige Antworten bereit für die Klugen, die sich das Lebensgeschäft nicht dadurch erschweren wollen, daß sie den Fragen

allzu tief und allzu lang ins Auge sehen. Solche Antworten gibt es auch hier, ihrer zwei zur Wahl; sie heißen Religion und Nation. Aber die Antworten sind unserem Blick nichts anderes als vermummte Fragen.

Gibt es eine jüdische Religion?

Ich sagte es schon: ich frage nicht nach den Formationen des äußeren Lebens, sondern nach der inneren Wirklichkeit. Das Judentum hat für die Juden so viel Sinn, als es innere Wirklichkeit hat.

Gibt es eine in sich wirkliche jüdische Religiosität? Nicht Dogma und Norm, Kult und Regel: gibt es ein heute von Menschen gelebtes eigentümliches Verhältnis zum Unbedingten, das seinem Wesen nach als jüdisch zu bezeichnen ist und das sich in einer Gemeinschaft der Juden konstituiert?

Das wissen wir, daß es eine jüdische Religiosität gegeben hat. Die Zeit, die Jakob mit dem Gotte um den Segen ringen, und die Zeit, die Mose in einem Kuß des Gottes sterben ließ, die Zeit des „Urchristentums", die sich vermaß, den Menschen, der sich vollendet, zu Gottes Sohn zu erheben, und die späte Zeit des Chassidismus, die sich unterfing, Gottes Schicksal auf Erden, im Zusammensein und Zusammenwirken von Menschen zu schmieden, — diese Zeiten hatten eine jüdische Religiosität. Aber unsere Zeit? Wo gibt es eine Gottesinbrunst von Juden, die sie hinausjagte aus dem Zweckgetriebe der Gesellschaft in ein wahrhaftes Leben, in ein Leben, das Gott bezeugt, ihn aus einer Wahrheit zu einer Wirklichkeit macht, weil es „in seinem

Namen" gelebt wird? Freilich, es gibt auch heute ein Bekennen, nein, allerlei Bekennen: ein Bekennen aus Treue; ein Bekennen aus Stolz; ein Bekennen aus Trägheit, wie der durch den Raum fallende Stein seine Richtung bekennt. Aber wo gibt es ein Erfüllen? Wo gibt es eine Gemeinschaft, in der nicht jüdisches Beharrungsvermögen (was sie „Tradition" nennen) und nicht jüdisches Anpassungsvermögen (jenes „geläuterte", das ist entseelte „Judentum" einer mit Monotheismus verbrämten Humanität) sich betätigte, sondern unmittelbare jüdische Religiosität, elementares Gottgefühl, heilige, brennende Elohimgewalt? Wo wird Jahwes Sinn, das Unbedingte, getan?

Auf die innere Wirklichkeit hin betrachtet, ist jüdische Religiosität eine Erinnerung, vielleicht auch eine Hoffnung, aber keine Gegenwart.

Und die andere Antwort sagt, die Juden seien eine Nation. Ja gewiß, sie sind eine; wie es der Form nach eine jüdische Religion gibt, so gibt es der Wirkung nach eine jüdische Nationalität: sie erweist sich im Leben der Juden zwischen den Völkern. Aber wir fragen ja nicht nach der Wirkung, sondern nach der Wirklichkeit des Judentums für das Selbst der Juden. Wie äußert sich hier die nationale Existenz? Wie der Jude, erleidend und reagierend, zur außerjüdischen Welt steht, was ihm als Juden von dieser zugefügt und wie es von ihm verarbeitet wird, mag seine Art seit siebzig Geschlechtern mitgestalten, ein begründendes Element seines inneren Judentums kann es nicht abgeben;

denn sonst wäre er nur Trotzjude, wäre Jude nicht aus eignem Wesen und Bestand, sondern auf Kündigung der Völker; und auf einen Wink der Völker würde sein Judentum nicht mehr lebendige Substanz sein, nur noch Gedächtnisleid und Gedächtnisgebilde wie die Spuren der Jahre und der Lose in unserm Gesicht. Es muß etwas anderes sein: autonome Wirklichkeit. Was ist es aber, das einem Menschen sein Volk zur autonomen Wirklichkeit in seiner Seele und in seinem Leben macht? Was macht es, daß er das Volk nicht bloß um sich: daß er es in sich fühlt?

Der einzelne erwachsene Mensch wiederholt auf höherer Ebene einen Prozeß, den schon das Kind durchmacht. Das Kind erlebt zunächst die Umwelt und entdeckt erst allmählich sein Ich, lernt allmählich erst seinen Körper als Sonderexistenz aus der Masse der Dinge scheiden. Dieses Stadium der Wahrnehmungsorientation wiederholt gleichsam seinen Rhythmus in dem späteren Prozeß der Geistesorientation. Der Einzelne erlebt in diesem zuerst die Wandelwelt der Eindrücke und Einflüsse, die Umwelt, und zuletzt entdeckt er sich, die in den Wandlungen dauernde Substanz.

Ursprünglich findet sich der Einzelne eingestellt in einen Kosmos, der sich aus seinen Eindrücken aufbaut und in dem das Ich nur die Gefühlsbetonung hergibt. Aus diesem Kosmos werden ihm zwei große Bezirke durch ihre Umgrenztheit und Deutlichkeit vor allen gegenwärtig: die Heimat, Erde und Himmel in ihrer vertrauten Besonderheit, und der Menschen-

kreis, der sich ihm in der Grundform des Verkehrs, der Sprache, und in der Grundform des Handelns, der Sitte, mitteilt, ihn einbezieht und teilnehmen läßt. Auf diesen drei konstanten Elementen seines Erlebens, Heimat, Sprache und Sitte, baut sich das Zugehörigkeitsgefühl des Einzelnen zu einer Gemeinschaft auf, die weiter ist als die urgegebene Gemeinschaft der Familie und die wahlgeborene Gemeinschaft der Freunde. Er fühlt sich denen zugehörig, die mit ihm die gleichen konstanten Elemente des Erlebens haben, und ihre Gesamtheit empfindet er auf dieser Stufe als sein Volk.

Viele bleiben auf dieser Stufe stehen. Uns kommt es darauf an, den zu betrachten, der weiter geht. Was ihn weiter führt, ist das eingeborene, bei vielen Menschen sich abstumpfende, bei anderen aber wachsende und reifende Verlangen nach Dauer, nach bleibender Substanz, nach unsterblichem Wesen. Er entdeckt, daß es nicht allein konstante Formen des Erlebens gibt, sondern auch eine konstante Existenz, alles Erlebens stetigen Träger. Wie das Kind das Ich seiner Körperhaftigkeit, so entdeckt er das Ich seines Geistes zuletzt: als dauernde Substanz.

Das Kind erfuhr bei der Entdeckung des Ich seine Begrenztheit im Raum; er erfährt seine Unbegrenztheit in der Zeit. Das Verlangen nach Dauer leitet seinen Blick in der Entdeckung seines Ich über die eigene Lebensspanne hinaus. Dies ist die Zeit jener seltsam weitschwingigen, pathetischen und schweigsamen Gefühle, die nie hernach in gleicher Gewalt

wiederkehren, auch wo sie sich zur Idee klären und runden: Unsterblichkeit der Seele, Unsterblichkeit der Kraft, Unsterblichkeit des Werkes und der Tat. Dieser junge Mensch, den der Schauer der Ewigkeit angerührt hat, erfährt in sich, daß es ein Dauern gibt. Und er erfährt es noch nackter und noch heimlicher zugleich, mit all der Einfalt und all dem Wunder, die um das Selbstverständliche sind, wenn es angesehen wird, in der Stunde, da er die Folge der Geschlechter entdeckt, die Reihe der Väter und der Mütter schaut, die zu ihm geführt hat, und inne wird, was alles an Zusammenkommen der Menschen, an Zusammenfließen des Blutes ihn hervorgebracht, welcher Sphärenreigen von Zeugungen und Geburten ihn emporgerufen hat. Er fühlt in dieser Unsterblichkeit der Generationen die Gemeinschaft des Blutes, und er fühlt sie als das Vorleben seines Ich, als die Dauer seines Ich in der unendlichen Vergangenheit. Und dazu gesellt sich, von diesem Gefühl gefördert, die Entdeckung des Blutes als der wurzelhaften, nährenden Macht im Einzelnen, die Entdeckung, daß die tiefsten Schichten unseres Wesens vom Blute bestimmt, daß unser Gedanke und unser Wille zu innerst von ihm gefärbt sind. Jetzt findet und empfindet er: die Umwelt ist die Welt der Eindrücke und Einflüsse, das Blut ist die Welt der beeindruckbaren, beeinflußbaren Substanz, die sie alle in ihren Gehalt aufnimmt, in ihre Form verarbeitet. Und nun fühlt er sich zugehörig nicht mehr der Gemeinschaft derer, die mit ihm gleiche konstante Elemente des Erlebens

haben, sondern der tieferen Gemeinschaft derer, die mit ihm gleiche Substanz haben. Einst kam er zu dem Gefühle der Zugehörigkeit aus der äußeren Erfahrung, nun aus der inneren. Auf der ersten Stufe repräsentierte das Volk ihm die Welt, nun die Seele. Jetzt ist ihm das Volk eine Gemeinschaft von Menschen, die waren, sind und sein werden, eine Gemeinschaft von Toten, Lebenden und Ungeborenen, die zusammen eine Einheit darstellen; und diese ist eben die Einheit, die er als den Grund seines Ich empfindet, seines Ich, das in diese große Kette als ein notwendiges Glied an einem von Ewigkeit bestimmten Orte eingefügt ist. Was alle Menschen in dieser großen Kette geschaffen haben und schaffen werden, das empfindet er als das Werk seiner innersten Eigentümlichkeit; was sie erlebt haben und erleben werden, das empfindet er als sein innerstes Schicksal. Die Vergangenheit seines Volkes ist sein persönliches Gedächtnis, die Zukunft seines Volkes ist seine persönliche Aufgabe. Der Weg des Volkes lehrt ihn sich selbst verstehen und sich selbst wollen.

Dieses Sicheinstellen in die große Kette ist die natürliche Situation des Einzelnen in seinem Verhältnis zum Volke, von der Subjektivität aus betrachtet. Der natürlichen subjektiven Situation entspricht aber nicht immer eine natürliche objektive. Diese ist dann gegeben, wenn das Volk, dem sich der Einzelne auf der ersten Stufe, und das Volk, dem er sich auf der zweiten Stufe zugehörig fühlt, dasselbe sind; wenn die Gemeinschaft derer, die mit ihm die

gleichen konstanten Elemente haben, und die Gemeinschaft derer, die mit ihm die gleiche Substanz haben, dieselbe sind; wenn die Heimat, in der er aufwuchs, zugleich die Heimat seines Blutes ist, wenn die Sprache und die Sitte, in denen er aufwuchs, zugleich die Sprache und die Sitte seines Blutes sind; wenn das Volk, das ihm die Art seines Erlebens gab, eben das ist, das ihm den Inhalt des Erlebens gibt.

Diese natürliche objektive Situation ist in dem Verhältnis des Juden, insbesondere des Westjuden, zu seinem Volke nicht gegeben. Alle Elemente, die ihm die Nation konstituieren, sie ihm zu einer Wirklichkeit machen könnten, fehlen, alle: das Land, die Sprache, die Lebensformen. Das Land, in dem er wohnt, dessen Natur ihn umfängt und seine Sinne erzieht, die Sprache, die er spricht und die seine Gedanken färbt, die Sitte, an der er teilhat und von der sein Tun die Bildung empfängt, sie alle sind nicht der Gemeinschaft seines Blutes, sind einer andern Gemeinschaft zugehörig. Die Welt der konstanten Elemente und die Welt der Substanz sind für ihn zerfallen. Seine Substanz entfaltet sich nicht vor ihm in seiner Umwelt, sie ist in tiefe Einsamkeit gebannt, und die einzige Gestalt, in der sie sich ihm darstellt, ist die Abstammung.

Und wenn sie dennoch dem Juden eine Wirklichkeit werden kann, so liegt das eben daran, daß die Abstammung nicht bloß Zusammenhang mit dem Vergangenen bedeutet: daß sie etwas in uns gelegt hat, was uns zu keiner Stunde unseres Lebens ver-

läßt, was jeden Ton und jede Farbe in unserem Leben, in dem was wir tun und in dem was uns geschieht, bestimmt: das Blut als die tiefste Machtschicht der Seele.

Die Gewalten, aus deren Wirkung sich das Menschenleben, Wesen und Geschick, aufbaut, sind Innerlichkeit und Umwelt: die Disposition, Eindrücke zu verarbeiten, und das eindringende Material. Die tiefste Schicht der Disposition aber, die dunkle schwere Schicht, die den Typus, das Knochengerüst der Personalität, hergibt, ist das, was ich das Blut nannte: das in uns, was die Kette der Väter und Mütter, ihre Art und ihr Schicksal, ihr Tun und ihr Leiden in uns gepflanzt haben, das große Erbe der Zeiten, das wir in die Welt mitbringen. Das tut uns Juden not zu wissen: nicht bloß die Art der Väter, auch ihr Schicksal, alles, Pein, Elend, Schande, all dies hat unser Wesen, hat unsere Beschaffenheit mitgeformt. Das sollen wir ebenso fühlen und wissen, wie wir fühlen und wissen sollen, daß in uns lebt die Art der Propheten, der Sänger und der Könige Judas.

Jeder von uns, der auf sein Leben zurück, in sein Leben hineinzublicken vermag, wird die Spuren dieser Macht erkennen. Wer sich das Pathos seiner inneren Kämpfe vergegenwärtigt, wird entdecken, daß etwas in ihm weiterlebt, das sein großes nationales Urbild in dem Kampfe der Propheten gegen die auseinanderstrebende Vielheit der Volkstriebe hat. In unserer Sehnsucht nach einem reinen und einheitlichen Leben werden wir den Ruf tönen

hören, der einst die große essäische und urchristliche Bewegung erweckte. Aber wir werden auch das uns entartende Schicksal der Väter fühlen in der Ironie des modernen Juden, die ja nur daraus stammt, daß wir Jahrhunderte lang, wenn wir ins Gesicht geschlagen wurden, nicht zurückschlugen, sondern, der Zahl und der Kraft nach unterlegen, uns zur Seite wandten und uns mit gespannter Überlegenheit als „die geistigen Menschen" fühlten. Und diese lebensferne, gleichgewichtfremde, gleichsam außerorganische Intellektualität selber ist daran groß geworden, daß wir Jahrhunderte und Jahrtausende lang kein gesundes, gebundenes, vom Rhythmus der Natur bestimmtes Leben kannten.

Und was frommt es uns, all dies zu wissen?

In jenen stillsten Stunden, in denen wir uns auf Unaussprechliches besinnen, fühlen wir eine tiefe Zwiespältigkeit unserer Existenz; eine Zwiespältigkeit, die uns so lange unüberwindlich scheint, als wir die Erkenntnis, daß unser Blut das Gestaltende in unserem Leben ist, noch nicht zu unserem lebendigen Eigentum gemacht haben. Um aus der Zwiespältigkeit zur Einheit zu kommen, dazu bedarf es der Besinnung auf das, was unser Blut in uns bedeutet, denn in dem Getriebe der Tage werden wir uns immer nur der Umwelt und der Wirkung der Umwelt bewußt. Vertiefen wir den Blick der stillsten Stunden: schauen wir, erfassen wir uns selber. Erfassen wir uns: ziehen wir unser Leben in unsre Hand, wie man einen Eimer aus dem Brunnen zieht, sammeln wir es in unsere Hand wie

man zerstreute Körner zusammenrafft. Wir sollen uns entscheiden; wir sollen in uns eine Ausgleichung setzen zwischen den Mächten.

Wo die natürliche objektive Situation des Einzelnen in seinem Verhältnis zum Volke gegeben ist, verläuft sein Leben in Harmonie und gesichertem Wachstum; wo sie nicht gegeben ist, gerät der Einzelne, je bewußter er ist, je ehrlicher er ist, je mehr Entschiedenheit und Deutlichkeit er von sich fordert, desto tiefer in einen Konflikt, er wird desto unausweichlicher vor eine Wahl gestellt zwischen Umwelt und Innenwelt, zwischen der Welt der Eindrücke und der Welt der Substanz, zwischen Atmosphäre und Blut, zwischen dem Gedächtnis seiner Lebensspanne und dem Gedächtnis von Jahrtausenden, zwischen den Zwecken, die ihm die Gesellschaft darbietet, und der Aufgabe, seine Eigenkraft zu erlösen. Eine Wahl: das kann nicht so gemeint sein, als ob es darauf ankäme, das eine oder das andere auszuschalten, aufzugeben, zu überwinden; es wäre sinnlos, sich etwa von der umgebenden Kultur freimachen zu wollen, die ja von unseres Blutes innersten Kräften verarbeitet und uns eingeeignet worden ist. Wir wollen und dürfen uns bewußt sein, daß wir in einem prägnanteren Sinne als irgendein anderes Volk der Kultur eine Mischung sind. Aber wir wollen nicht die Sklaven, sondern die Herren dieser Mischung sein. Die Wahl meint eine Entscheidung über die Suprematie, über das, was das Herrschende und was das Beherrschte in uns sein soll.

Dies ist es, was ich die persönliche Judenfrage nennen möchte, die Wurzel aller Judenfragen, die Frage, die wir in uns selbst finden, in uns selbst klären und in uns selbst entscheiden müssen.

Es ist einmal — von Moritz Heimann — gesagt worden: „Was ein auf die einsamste, unzugänglichste Insel verschlagener Jude noch als ‚Judenfrage' anerkennt, das einzig ist sie." Ja, das einzig ist sie.

Für den aber, der sich in der Wahl zwischen Umwelt und Substanz für diese entschieden hat, gilt es, nunmehr wahrhaft von innen heraus Jude zu sein und aus seinem Blute, mit dem ganzen Widerspruch, mit der ganzen Tragik und mit der ganzen Zukunftsfülle dieses Blutes als Jude zu leben.

Wenn wir uns so aus tiefster Selbsterkenntnis heraus bejaht haben, wenn wir zu uns selbst, zu unserer ganzen jüdischen Existenz Ja gesagt haben, dann fühlen wir nicht mehr als Einzelne, dann fühlt jeder Einzelne von uns als Volk, denn er fühlt das Volk in sich. Und so werden wir uns zur Vergangenheit des Judentums nicht stellen als zu der Vergangenheit einer Gemeinschaft, der wir angehören, sondern wir werden darin die Vorgeschichte unseres Lebens sehen, jeder von uns die Vorgeschichte seines eigenen Lebens, und wir werden anders, als wir es sonst vermochten, Werden und Bestimmung erkennen. Und ebenso werden wir der Gegenwart innewerden. Diese Menschen da draußen, diese elenden, gebückten, schleichenden Menschen, die von Dorf zu Dorf herumhausieren und

nicht wissen, woher und wozu sie morgen leben werden, und diese schwerfälligen, fast betäubten Massen, die auf Schiffe verfrachtet werden und nicht wissen, wohin und wozu, sie alle werden wir nicht etwa bloß als unsere Brüder und Schwestern empfinden, sondern jeder von uns, der sich so in sich selber gesichert hat, wird fühlen: Diese Menschen sind Stücke von mir. Ich leide nicht mit ihnen, sondern ich leide das. Meine Seele ist nicht bei meinem Volke, sondern mein Volk ist meine Seele. Und in diesem gleichen Sinn wird dann jeder von uns die Zukunft des Judentums fühlen, er wird fühlen: Ich will weiterleben, ich will meine Zukunft, will ein neues, ganzes Leben, ein Leben für mich, für das Volk in mir, für mich im Volke. Denn das Judentum hat nicht bloß eine Vergangenheit, ja trotz allem, was es geschaffen hat, meine ich: das Judentum hat vor allem nicht eine Vergangenheit, sondern eine Zukunft. Ich glaube: das Judentum ist in Wahrheit noch nicht zu seinem Werke gekommen, und die großen Kräfte, die in diesem tragischsten und unbegreiflichsten aller Völker leben, haben noch nicht ihr eigenstes Wort in die Geschichte der Welt gesprochen.

Die Selbstbejahung des Juden hat ihre Tragik und ihre Größe. Denn wenn wir uns bejahen, dann fühlen wir, wie ich schon sagte, die ganze Entartung mit, aus der wir unsere kommenden Geschlechter befreien müssen. Aber wir fühlen auch, daß noch Dinge in uns sind, die nicht hinausgestellt worden sind, daß noch Gewalten in uns

sind, die auf ihren Tag warten. Und diese Tragik und diese Größe des sich bejahenden Juden, diese nun ganz in sein Leben aufnehmen, das heißt als Jude leben. Nicht auf ein Bekenntnis kommt es an, nicht auf die Erklärung der Zugehörigkeit zu einer Idee oder einer Bewegung, sondern darauf, daß der, der seine Wahrheit in sich aufgenommen hat, sie lebe, daß er sich von den Schlacken der Fremdherrschaft reinige, sich aus der Zwiespältigkeit finde zur Einheit: daß er sich erlöse.

Als ich ein Kind war, las ich eine alte jüdische Sage, die ich nicht verstehen konnte. Sie erzählte nichts weiter als dies: „Vor den Toren Roms sitzt ein aussätziger Bettler und wartet. Es ist der Messias." Damals kam ich zu einem alten Manne und fragte ihn: „Worauf wartet er?" Und der alte Mann antwortete mir etwas, was ich damals nicht verstand und erst viel später verstehen gelernt habe; er sagte: „Auf dich".

DAS JUDENTUM UND DIE MENSCHHEIT

Bei einem Volke, das auf eigener Scholle ein sicheres, freies, vollständiges Leben führt, tut es gar nicht not, daß der Einzelne sich auf seine Zugehörigkeit zum Volke besinne; denn ob er sich dessen bewußt wird oder nicht, er gehört seinem Volke von vornherein unverbrüchlich zu durch seine natürliche Teilnahme an dessen Tun und Denken, an dessen Sprache und Sitte. Anders bei einem Volk, das des freien und vollständigen Lebens entbehrt: da steht der Einzelne nicht von vornherein in der Gemeinschaft, sondern er muß sich erst in sie einstellen; sein Zugehörigkeitsbewußtsein erzieht ihn erst zur wahren Zugehörigkeit, zum Mitleben und zur Mitarbeit, und zwar um so stärker, je tiefer er zugleich in seine persönliche Besonderheit, in das Geheimnis seiner Einzigkeit eindringt und je wahrhafter er entdeckt, was er und kein anderer diesem Volke zu geben berufen ist. Ein Ähnliches ist von dem Verhältnis eines Volks zur Menschheit zu sagen. Ein Volk, das im Bau der Menschheit seinen bestimmten, festen, sicheren Ort hat, das nach Land, Sprache und Lebensformen klar und deutlich bestimmt ist, braucht sich gar nicht auf seine Bedeutung für die Menschheit zu besinnen. Indem es seine eigenen Geschäfte besorgt, dient es der Menschheit auf seine Art, und es bedarf keines weiteren Nachweises seiner Daseinsberechtigung. Nicht so ein Volk wie das jüdische, das seinen natürlichen Ort seit Jahrtausenden verloren hat, keine einheitliche Sprach- und Lebensgemeinschaft mehr besitzt und dem immer wieder die Frage nach der

Berechtigung seines Daseins und nach der Notwendigkeit seiner Erhaltung entgegengehalten wird, — entgegengehalten wird auch aus seiner eigenen Mitte. Hier tut es not, sich auf das zu besinnen, was an diesem Volk einzig und ewig ist. Es tut not, sich darauf zu besinnen, welches Urelement der Menschenseele, welche Grundform des Menschenlebens sich im Judentum reiner und stärker und wirksamer realisiert hat als in irgend einem anderen Volke und was dieses Urelement, diese Grundform der Menschheit bedeutet hat und bedeutet: wozu die Menschheit des Judentums bedurft hat, seiner bedarf und in aller Zukunft seiner bedürfen wird als der deutlichsten Verkörperung, als der vorbildlichen Darstellung eines der höchsten Elementartriebe des Geistes. Es geht hier um Größeres als das Schicksal eines Volkes und den Wert eines Volkstums; es geht um urmenschliche und allmenschliche Dinge.

Um uns darauf zu besinnen, müssen wir das Problem des Judentums in seiner Tiefe erfassen, müssen auf seinen Grund tauchen, dahin, wo sich aus dem Widerspruch das Ewige gebiert. Denn das ist die Natur und das Los des Judentums, daß sein Höchstes an sein Niederstes gebunden ist und sein Erlauchtes an sein Schändliches. Das Judentum ist nicht einfach und eindeutig, sondern vom Gegensatz erfüllt. Es ist ein polares Phänomen.

„Dies ist sicher: ein Schauspieler oder ein wahrer Mensch; der Schönheit fähig und doch häßlich; lüstern und asketisch, ein Scharlatan oder ein

Würfelspieler, ein Fanatiker oder ein feiger Sklave, alles das ist der Jude.“ In diese Worte hat Jakob Wassermann einst das gefaßt, was ich als das Grundproblem des Judentums, als den rätselhaften, furchtbaren und schöpferischen Widerspruch seines Daseins empfinde: seine Dualität. Man mag dieses Volk selbst betrachten, insonderheit da, wo es in geschlossener Gemeinschaft lebt; man mag sich sein Erleben wiederaufbauen, wie es sich in seiner Geschichte ausgesprochen hat; man mag sein Schrifttum durchforschen, in dem sein Wesen zum Werke wurde: immer wieder werden die Gegensätze starr und unvermittelt vor einen treten, Gegensätze, wie sie in keinem anderen Sozialgebilde je so ins Äußerste getrieben nebeneinander standen: die mutigste Wahrhaftigkeit neben der Verlogenheit des innersten Lebensgrundes; der letzte Opferwille neben der gierigsten Selbstsucht. Kein anderes Volk hat so niederträchtige Spieler und Verräter, kein anderes Volk so erhabene Propheten und Erlöser hervorgebracht. Und nicht etwa in verschiedenen Epochen, nicht etwa, daß das Hohe das Urjudentum und das Niedrige die Entartung wäre (wiewohl man das geschichtliche Element nicht verkennen darf); sondern in jeder Zeit stehen sie beieinander, ja es sind oft dieselben Menschen, in denen und um die das Ja mit dem Nein ringt und die durch seltsame Erschütterungen, Krisen, Entscheidungen den einen oder den anderen Pol erreichen. Ich sagte: Es sind oft dieselben Menschen. Ich hätte sagen sollen: In allen Juden lebt beides

irgendwie. Keiner kann wie der Jude verstehen, was es heißt, durch sich selbst versucht zu werden; keiner hat solche Fülle der Anlage und solche Fülle der Hemmung wie der Jude. Die Lebensgeschichte eines Volkes ist ja im Grunde nichts anderes als die ins Große projizierte Lebensgeschichte eines Volksmitgliedes, und was uns die Historie des Judentums lehrt, das kann von jedem einzelnen Juden durch Selbstbetrachtung ergänzt und bestätigt werden, wenn er nur unerschrocken und klarsichtig und ehrlich genug ist. Und das gilt es zu sein: unerschrocken und klarsichtig und ehrlich; denn es geziemt uns nicht, der tiefen Wirklichkeit unseres Daseins auszuweichen, und es wird uns kein Heil werden, ehe wir ihr gegenübergetreten sind und ihr standgehalten haben.

Damit aber, daß die Frage, ohne die Sphäre des Volkslebens zu verlassen, in die Sphäre des Lebens des Einzelnen eintritt, wird es auch offenbar, daß sie im Grunde etwas Größeres als eine ethnische, daß sie eine menschheitliche Frage ist.

Es ist eine Grundtatsache der psychischen Dynamik, daß die Vielfältigkeit seiner Seele dem Menschen immer wieder als Zweiheit erscheint, ja man kann, da in der Welt des Bewußtseins Erscheinen und Sein dasselbe bedeuten, sagen, daß sie immer wieder die Form der Zweiheit annimmt. Der Mensch erlebt die Fülle seiner inneren Wirklichkeit und Möglichkeit als eine lebendige Substanz, die nach zwei Polen hinstrebt; er erlebt seinen inneren Weg als eine Wanderschaft von Kreuz-

weg zu Kreuzweg. Die beiden Gegensätze, zu denen es im Menschen hinstrebt, mögen noch so wechselnde Inhalte und Namen haben, die Wahl am Kreuzweg mag als persönliche Entscheidung oder als äußere Notwendigkeit oder gar als Zufall empfunden werden: die Grundform selbst bleibt unverändert, eines der wesentlichen, bestimmenden Urdinge des Menschenlebens, ja vielleicht das wesentliche unter allen, da sich darin das Mysterium der Urzweiheit und damit die Wurzel und der Sinn alles Geistes ausspricht. In keinem Menschen aber war und ist diese Grundform so stark, so beherrschend, so zentral, wie sie im Juden war und ist. Nirgends hat sie sich so rein und restlos verwirklicht, nirgends hat sie so bestimmend auf Art und Schicksal gewirkt. Nirgends hat sie etwas so Ungeheures, so Paradoxes, so Heroisches, so Wunderbares geschaffen wie dieses Wunderbare: das Streben des Juden nach Einheit. Das Streben des Juden nach Einheit ist es, was das Judentum zu einem Phänomen der Menschheit, die Judenfrage zu einer menschheitlichen Frage macht.

Es ist hier nicht der Ort und der Augenblick, die Ursachen und die Entwicklung des extremen Dualitätsbewußtseins im Judentum darzulegen, aber wer in der Geschichte zu lesen versteht, wird ihr von der Zeit der ersten Urkunden bis auf die Gegenwart wieder und wieder begegnen. Ihr stärkster Ausdruck in der Urzeit ist der in das Buch Genesis aufgenommene Mythus vom Sündenfall. Dieser Mythus, dessen Ursprünglichkeit auch die

Babylonisten nicht in Frage gestellt haben, setzt die Elemente Gut und Böse, die deutlichsten und wirksamsten aller Inhalte der inneren Dualität, und er tut es mit einer unvergleichlichen Macht und Klarheit. Er stellt das, was dem Menschen aufgegeben ist, als eine Wahl, als eine Entscheidung dar, und er macht alle Zukunft von dieser Entscheidung abhängig. Er spricht die Erkenntnis des Menschen aus, der in der Zweiheit steht. Man vermeine nicht etwa, dies sei auch im altpersischen Dualismus geschehen. Der persische Dualismus bezieht sich nur auf das objektive Sein, nicht auf das subjektive. Er ist eine Weltdeutung, keine Selbstentdeckung. Die Zweiheit des Persers ist ein Stück der Wirklichkeit, keine Schuld. Der Mensch ist in seiner Auffassung aufgeteilt wie die Welt. Für den antiken Juden ist die Welt nicht aufgeteilt; auch der Mensch ist für ihn nicht aufgeteilt, sondern er ist geschieden, gefallen, unzulänglich geworden, gottungleich geworden. Das objektive Dasein ist für ihn einheitlich, Satan ein Diener Gottes. Gespalten ist das subjektive, die äußere Welt aber nur als dessen Symbol. — Man könnte auch versuchen, das Sündenbewußtsein der babylonischen Bußpsalmen als eine Erkenntnis der inneren Dualität darzustellen; aber hier handelt es sich nur um unerfüllte Riten und um sonstige äußere Unbotmäßigkeit; ein Wissen um Gut und Böse ist nirgends auch nur geahnt.

Ich habe das klassische Beispiel des Sündenmythus herausgegriffen und kann hier nicht weitere

geben. Aber man öffne die große Urkunde der jüdischen Antike, an welcher Stelle man will; man lese in den Geschichtsbüchern die Erzählungen vom Abfall von Jahwe, in den Büchern der Propheten die Anrufe zur Überwindung der Ungerechtigkeit, in den Psalmen den immer wiederkehrenden Aufschrei nach Reinigung durch Gott, im Buche Hiob die Worte der Einsicht in die Notwendigkeit der inneren Dualität, die der reine Wille nicht überwinden, der der um sich Kämpfende nicht entrinnen kann, aus der nur die Erlösung hinausführt: und man wird überall das Gefühl und die Erfahrung der Entzweiung finden, — und überall das Streben nach Einheit.

Das Streben nach Einheit. Nach Einheit im einzelnen Menschen. Nach Einheit zwischen den Teilen des Volkes, zwischen den Völkern, zwischen der Menschheit und allem Lebendigen. Nach Einheit zwischen Gott und der Welt.

Und dieser Gott selbst war aus dem Streben nach Einheit hervorgegangen, aus einem dunklen, leidenschaftlichen Streben nach Einheit. Er war nicht aus der Natur, sondern aus dem Subjekt erschlossen. Der gläubige Jude „fragte nicht nach Himmel und Erde, wenn er Ihn nur hatte“ (so übersetzte Luther die Psalmworte frei und herrlich getreu zugleich): weil er ihn nicht aus der Wirklichkeit, sondern aus der Sehnsucht geschöpft hatte, weil er ihn nicht in Himmel und Erde erschaut, sondern ihn sich als die Einheit über der eigenen Zweiheit, als das Heil über dem eigenen Leid erbaut hatte.

Der gläubige Jude (und der gläubige Jude war der vollständige Jude) fand in seinem Gott seine Einheit; er rettete sich in ihm zu jener mythischen Zeit, zu jener kindheitlichen Zeit ursprünglichen, noch unzertrennten Daseins zurück, da, wie Hiob sagt, „Gottes Geheimnis über meiner Hütte war"; er rettete sich in ihm in jene künftige, messianische Zeit der Wiedervereinigung hinüber; er erlöste sich in ihm von aller Dualität.

Denn wie die Idee der inneren Zweiheit, so ist auch die Idee der Erlösung von ihr eine jüdische. Wohl steht ihr die indische Erlösungsidee als die reinere und unbedingtere gegenüber; aber sie bedeutet das Freiwerden nicht von der Dualität der Seele, sondern von ihrer Verstrickung in die Welt. Die indische Erlösung meint ein Erwachen, die jüdische eine Umwandlung; die indische ein Abstreifen des Scheines, die jüdische ein Ergreifen der Wahrheit; die indische ein Verneinen, die jüdische ein Bejahen; die indische begibt sich im Zeitlosen, die jüdische meint den Weg der Menschheit. Sie ist wie alle historische Anschauung die unwesenhaftere, aber die bewegtere. Sie allein kann wie Hiob sprechen: „Ich weiß, daß mein Erlöser lebt" und wie der Psalmist „Erneue den Geist in mir". In ihr wurzelt die Erlösungsidee des Juden Jesus. Aus ihr nahm das messianische Ideal des Judentums seine Menschlichkeit. Und als sich in der jüdischen Mystik der ursprüngliche Charakter der Gottesidee wandelte, als die Zweiheitsanschauung in die Vorstellung von Gott selbst hin-

eingetragen wurde, da wuchs die jüdische Erlösungsidee zur Höhe der indischen empor: sie wurde zur Idee der Erlösung Gottes; zur Idee der Wiedervereinigung des Gotteswesens, das den Dingen entrückt ist, mit der Gottesglorie, die wandernd, irrend, verstreut bei den Dingen wohnt; zur Idee der Erlösung Gottes durch die Kreatur: dadurch, daß jede Seele aus ihrer Zweiheit zur Einheit kommt, daß jede Seele eins wird in sich, wird Gott eins in sich.

Das Streben nach Einheit ist es, was den Juden schöpferisch gemacht hat. Aus der Entzweiung des Ich nach Einheit strebend, schuf er die Idee des Einheitsgottes. Aus der Entzweiung der Menschengemeinschaft nach Einheit strebend, schuf er die Idee der All-Gerechtigkeit. Aus der Entzweiung alles Lebendigen nach Einheit strebend, schuf er die Idee der All-Liebe. Aus der Entzweiung der Welt nach Einheit strebend, schuf er das messianische Ideal, das eine spätere Zeit, auch wieder unter führender Mitwirkung des Juden, verkleinert, verendlicht und Sozialismus genannt hat.

Unmittelbare Einheit, unmittelbares naives ursprüngliches Erleben der Einheit im Ich und in der Natur war dem Juden versagt. Er ging nicht von der Einheit aus, er kam zu ihr. Als Spinoza den einheitlichsten Weltaufbau des Menschengedankens schuf, hatte auch er die Einheit nicht in der Natur, sondern in der Forderung erlebt, im schöpferischen Willen, im einsgewordenen Ich. Sein Ich war Einheit geworden: so konnte er Einheit in die Welt setzen.

Denn das ist der Urprozeß des Juden, der Urprozeß, den die großen Juden, in denen das tiefste Judentum lebendig wurde, an ihrem persönlichen Leben mit der ganzen Gewalt asiatischer Genialität zur Erscheinung gebracht haben: das Einswerden der Seele. Das große Asien lebte sich in ihnen dem Okzident vor, das Asien der Schrankenlosigkeit und der heiligen Einheit, das Asien Laotses und Buddhas, welches das Asien des Moses und der Jesaiasse, des Johannes, des Jesus und des Paulus ist.

Am Streben nach Einheit entzünden sich im Juden die schöpferischen Kräfte; im Einswerden der Seele wurzelt seine schöpferische Tat. „Nur wenn du ungeteilt bist, hast du teil an Jahwe deinem Gott" heißt es im Midrasch. Die schöpferischen Juden sind die Siege über die Dualität, ihre positiven Überwindungen, das Ja über dem Nein, das Schaffen über der Verzweiflung, der Triumph der Sehnsucht. Sie sind das „Es werde Licht" des Judentums. In ihrem Leben, in ihrem Werk erlöste sich das Volk.

Wir können, wenn wir dies ganz erfaßt haben, von hier aus in den innersten Sinn dessen blicken, was wir „Galuth", d. i. Exil nennen. Auf die große schöpferische Epoche folgte das lange Zeitalter, das man in Wahrheit das Zeitalter des Exils nennen kann, denn es hat uns aus unserem Urwesen verbannt: die Epoche der unproduktiven Geistigkeit, jener Geistigkeit, die fernab vom Leben und vom lebendigen Streben nach Einheit sich von

Bücherworten, von Deutungen der Deutungen nährte und in der Luft der ideenlosen Abstraktion ein armseliges, verzerrtes, krankes Dasein fristete. Die natürliche Einheit des Landes und der bodenständigen Gemeinschaft, die nährende Einheit der Erde hatte einst gehindert, daß die innere Entzweiung in Zerrissenheit und Haltlosigkeit ausarte, und sie hatte immer wieder die Kräfte gezeugt, die nach Einheit strebten und Einheit schufen. Nun war sie verloren. Der fruchtbare Kampf innerhalb der Gemeinschaft, der weckende aufrufende Kampf derer, die die Einheit gefunden hatten, gegen die, die sich von ihren auseinanderstrebenden Trieben tragen ließen, der schöpferische Kampf der Propheten und Erlöser gegen die Gottlosen und Selbstzufriedenen war erloschen. Es begann der in seinem Wesen notwendige, aber in seiner Wirklichkeit unfruchtbare Kampf gegen den Einfluß der Welt, der Kampf um die Wahrung der Art. Er war unschöpferisch, ja er richtete sich mehr und mehr gegen das Schöpferische selbst, gegen alles Freie, Neue und Bewegende; denn alles Freie, Neue und Bewegende schien den letzten Bestand des entwurzelten Judentums erschüttern zu wollen. Dieser Kampf entstammte einem Grundtrieb gesunder Selbstbehauptung; aber er artete in blinde Selbstzerstörung aus. In diesem grausamen, verketzernden, einsichtslosen, besinnungslosen Kampf des offiziellen gegen das unterirdische Judentum verflachten die großen Einheitsideen zu einer immer geistesleerer werdenden Tradition;

und wo das Streben nach Einheit zu neuen Ideen, zu neuen Formen rang, wurde es gewaltsam niedergedrückt. Dazu kam die namenlose Pein des äußeren Lebens, das längste und das schmerzensreichste Martyrium, das je ein Volk auf Erden erlitten hat. In dieser ewigen Qual, in diesem Widerstreit von innen und von außen erlahmte das Streben nach Einheit. Das Volk blieb unerlöst. Die großen Stunden der Stille und der Kraft, in denen einst jüdische Menschen den ewigen Zwiespalt erlebt und sich ihm entschwungen hatten, wurden immer seltener. Außer der Ideenwelt eines großen Denkers lebten sie nur fort in der glühenden Innerlichkeit der jüdischen Ketzer und Mystiker. Da schufen sie ein Werk erhabenen Geheimnisses, da wirkten sie an einer unterirdischen Kontinuität, sie gaben die Fackel von Hand zu Hand weiter und hielten die Seele des Judentums bereit für den Augenblick der Befreiung.

Ist dieser Augenblick gekommen? Gibt es einen solchen Augenblick?

Das Judentum ist nicht bloß in seiner Geschichte, nicht bloß im gegenwärtigen Leben des Volkes, es ist auch, es ist vor allem in uns selbst. Solange wir in uns das alte Judentum fühlen, solange wir in uns die Urzweiheit finden und das Streben nach Einheit, können wir nicht glauben, der Urprozeß sei beendet und das Judentum habe seinen Sinn erfüllt. Solange die Elemente gegeben sind, ist die unendliche Aufgabe gegeben. Und sie wird in jedem von uns zur persönlichen Aufgabe, zum

Ethos des Einzelnen, das sich in Stille und Reinheit vollziehen soll. An dem großen Prozeß des Judentums wirkt jeder mit, der die Einheit seiner Seele gewinnt, der sich in sich für das Reine und gegen das Unreine, für das Freie und gegen das Unfreie, für das Fruchtbare und gegen das Unfruchtbare entscheidet, jeder, der die Schacherer aus seinem Tempel jagt. Und wie in uns selbst, so müssen wir im Volke entscheiden und den Negativen, den Schauspielern, den Lüsternen, den Würfelspielern, den feigen Sklaven die Gemeinschaft absagen. Denn die Ausstoßung des Negativen ist wie im Einzelnen so auch im Volke der Weg zum Einswerden. Es gilt hier nicht die Sache zwischen Nationalisten und Nichtnationalisten oder dergleichen; das ist alles Oberfläche und unwesentlich; es gilt hier die Sache zwischen Wählenden und Geschehenlassenden, zwischen Zielmenschen und Zweckmenschen, zwischen Schaffenden und Zersetzenden, zwischen Urjuden und Galuthjuden. Urjude aber nenne ich den, der in sich der großen Kräfte des Urjudentums bewußt wird und sich für sie, für ihre Aktivierung, für ihr Werkwerden entscheidet.

Knüpfen wir also an das innerste Leben des Urjudentums an, streben wir zur Einheit in unserer Seele, reinigen wir das Volk, und wir haben an seiner Befreiung mitgewirkt. Daran, das Judentum wieder frei zu machen für seine Tat in der Menschheit.

Dieses ist, wie wir gesehen haben, immer die Bedeutung des Judentums für die Menschheit

gewesen und wird es bleiben: daß es an sie immer wieder die Forderung der Einheit heranbringt; die aus der eigenen Entzweiung und der Erlösung von ihr geboren wird. Das Judentum kann nicht, wie andere Völker, der Menschheit neue Gegenstände, neue Inhalte geben, dazu ist das Verhältnis des Juden zum gegenständlichen Dasein, zu den Dingen nicht stark genug; es kann ihr vielmehr nur immer neue Einheit für ihre Inhalte geben, immer neue Möglichkeiten der Synthese. Es war religiöse Synthese in den Zeiten der Propheten und des Urchristentums, es war gedankliche Synthese in der Zeit Spinozas, es war gesellschaftliche Synthese in der Zeit des Sozialismus. Zu welcher Synthese bereitet sich heute der Geist des Judentums? Vielleicht zu einer, die eine Synthese all jener Synthesen sein wird. Aber welches Angesicht immer sie haben wird, eines wissen wir von ihr: daß sie wieder dem tausendfältigen, zerklüfteten, widerstreitenden Getriebe der Menschheit gegenüber die Forderung der Einheit erheben wird, daß sie wieder zur Menschheit sagen wird: „All das, was ihr sucht und übt, wonach ihr strebt und hastet, all eure Taten und all eure Werke, all eure Opfer und all eure Genüsse, all das ist sinnlos, wesenlos ohne die Einheit.“ Ein Jude hat einst das Wort gesprochen: Eins tut not. Damit sprach er die innerste Seele des Judentums aus, die weiß, daß alle Inhalte nichtig sind, wenn sie nicht zur Einheit zusammenwachsen, und daß es in allem Leben auf eins ankommt: die Einheit zu besitzen. Nicht

immer stand die Seele des Judentums auf der Höhe dieser Anschauung; aber die Zeiten, in denen sie sich rein und stark zu ihr bekannte, waren die großen, die ewigen Momente der jüdischen Geschichte. In diesen Momenten war das Judentum der Apostel des Orients vor der Menschheit; es war der Apostel des Orients, weil es aus seiner Erfahrung der inneren Entzweiung und der Erlösung von ihr die Macht und die Leidenschaft schöpfte, die Menschenwelt das eine zu lehren, das not tut. Das Judentum hat einst das große Sinnbild der inneren Entzweiung aufgestellt, die Scheidung von Gut und Böse, die Sünde; aber es hat auch immer wieder die Überwindung dieser Scheidung gelehrt: in Gott, bei dem, wie es im Psalm heißt, die Gnade und die Erlösung ist; im Leben des heiligen Menschen, der die Sünde, die Scheidung von Gut und Böse, nicht mehr kennt, der „rein von Sünde" ist; und in der messianischen Welt, in der, wie es im Buche Henoch heißt, die Sünde für ewig vernichtet wird. So ist und bleibt dies die Grundbedeutung des Judentums für die Menschheit, daß es, der Urzweiheit im innersten Wesen wie kein andres bewußt, wie kein andres sie kennend und sie darstellend, eine Welt verkündet, in der sie aufgehoben ist: eine Gotteswelt, die im Leben des Einzelnen und im Leben der Gesamtheit verwirklicht werden will: die Welt der Einheit.

DIE ERNEUERUNG DES JUDENTUMS

Wenn ich von Erneuerung spreche, bin ich mir bewußt, daß dies ein kühnes, ja schier verwegenes Wort ist, das der unserer Zeit geläufigen Welt- und Lebensanschauung widerspricht und von ihr nicht anerkannt werden kann. Die typischen Menschen dieser Zeit werden in ihrem Tun von dem Begriff der Evolution beherrscht, das ist von dem Begriff der allmählichen, aus dem Zusammenwirken vieler kleinen Ursachen hervorgehenden Veränderung — oder, wie man wohl auch zu sagen pflegt, Verbesserung. Dieser Begriff, der — man beginnt es zu erkennen — auch auf dem Gebiete des Naturgeschehens nur eine relative Geltung beanspruchen kann, der allerdings die Naturwissenschaften in reichem Maße angeregt und gefördert hat, hat in dem Bereich des Geistes und des Willens höchst verderblich gewirkt. Mit nicht geringerer Wucht als einst durch den Calvinismus das Gefühl der unentrinnbaren Prädestination wurde nun das Gefühl der unentrinnbaren Evolution auf die Seelen der Menschen gelegt. Es ist zu einem nicht geringen Teil diesem Gefühl zuzuschreiben, wenn das heroische Leben, das unbedingte Leben in unserer Zeit abgestorben ist. Einst war der große Täter gewärtig, mit seiner Tat das Angesicht der Erde zu ändern und seinen Sinn dem Werden aufzuprägen; er fühlte sich den Bedingungen der Welt nicht unterworfen, weil er in der Unbedingtheit des Gottes stand, dessen Wort er in seinen Entschlüssen spürte wie das Blut in seinen Adern. Diese übermenschliche Zuversicht ist zersetzt worden; das Bewußtsein Gottes und der

Tat wurde einem schon in der Wiege abgeschnürt; man durfte nur noch hoffen, der Exponent eines kleinen „Fortschritts" zu werden; und wer das Unmögliche nicht mehr zu begehren vermag, kann nur noch das Allzumögliche vollbringen. So trat an die Stelle der Seelengewalt die Betriebsamkeit und an die Stelle der Opfermacht die Vertragskunst. Und sogar die Sehnsucht nach einem neuen heroischen Leben wurde von dieser Tendenz der Zeit verdorben; das tragischste Beispiel ist wohl das des Menschen, in dem diese Sehnsucht stark war wie in keinem und der dennoch sich dem Evolutionsdogma nicht zu entziehen vermochte: Friedrich Nietzsches.

Ich bin mir also bewußt, daß ich, wenn ich von Erneuerung spreche, den Boden dieser Zeit verlasse und den einer neuen, kommenden Zeit betrete. Denn ich meine mit Erneuerung durchaus nichts Allmähliches und aus kleinen Veränderungen Summiertes, sondern etwas Plötzliches und Ungeheures, durchaus nicht Fortsetzung und Verbesserung, sondern Umkehr und Umwandlung. Ja, gerade so, wie ich für das Leben des einzelnen Menschen daran glaube, daß es darin einen Moment des elementaren Umschwungs geben kann, eine Krisis und Erschütterung und ein Neuwerden von der Wurzel bis in alle Verzweigungen des Daseins, gerade so glaube ich für das Leben des Judentums daran.

Der letzte Jesaias läßt den Herrn sprechen: „Ich will einen neuen Himmel und eine neue Erde schaffen", und der Autor der Apokalypse bekennt: „Ich sah einen neuen Himmel und eine neue Erde."

Das ist keine Metapher, sondern unmittelbares Erlebnis. Es ist das Erlebnis des Menschen, dem sein Wesen und damit das Wesen der Welt neu geworden ist. Er ist derselbe geistbegabte Körper, der er war, und keine Kraft ist in ihn getreten, die nicht schon in ihm gewesen ist; aber seine Kräfte sind in der großen Erschütterung zur Einheit zusammengeschossen, und es gibt keine Gewalt, die der Urgewalt der Einheit gliche. Dieses eben ist es, woran ich für das Judentum glaube: nicht lediglich eine Verjüngung oder Neubelebung, sondern eine wahrhafte und vollkommene Erneuerung.

Wenn auch die Idee der Erneuerung in diesem absoluten Sinn den um den Fortbestand des Judentums besorgten Geistern in unserer Zeit zumeist fremd geblieben ist, so haben sie doch erkannt, daß wir in einem Augenblick der höchsten Spannung und der endgültigen Entscheidung stehen, in einem Augenblick mit doppeltem Antlitz, das eine nach dem Tode, das andere nach dem Leben blickend, und daß das Judentum nicht mehr durch bloße Fortsetzung erhalten werden kann, sondern daß es einzugreifen und umzubilden, zu heilen und zu lösen gilt. Sie halten aber, dem Geist der Zeit getreu, eine relative, das heißt allmähliche und teilweise Erneuerung für das Notwendige und für das Mögliche. Ich kann den Sinn, den das Wort Erneuerung für mich hat, nicht besser darlegen, als wenn ich erörtere, was von diesen Männern und von den durch sie repräsentierten geistigen Strömungen darunter verstanden wird.

Es sind dies im wesentlichen zwei Grundauffassungen; und sie sehen das Wesen der Erneuerung in verschiedener Weise an, weil sie das Wesen des Judentums in verschiedener Weise ansehen: die erste betrachtet das Judentum als eine konfessionelle, die andere als eine nationale Gemeinschaft. Ich will beide nicht nach den Anschauungen ihrer durchschnittlichen, sondern nach denen ihrer höchsten und führenden Vertreter erörtern. Für die erste ist dies nichts Leichtes, da ich unter ihren Bekennern keinen eigentlich selbständigen und überragenden Geist gefunden habe; ich will einen der besten, Moritz Lazarus, wählen. Hingegen bietet sich für die zweite die repräsentative Persönlichkeit dar; es ist die des neuhebräischen Denkers Achad Haam.

Lazarus, ein kluger und liebenswürdiger Popularphilosoph, kommt für uns hier schon deshalb besonders in Betracht, weil kürzlich aus seinem Nachlaß eine kleine Schrift herausgegeben worden ist, welche „Die Erneuerung des Judentums" betitelt ist. Mit einem seltsamen Gefühl der Erwartung habe ich auf dem Titelblatt diese Worte gelesen, die seit manchem Jahr als ein dunkles und noch unerschlossenes Heiligtum in meinen Gedanken ruhten. Und meine Erwartung schien zunächst nicht enttäuscht werden zu sollen. Auf einer der ersten Seiten stand ein Wort, das mich ins Herz traf. Da hieß es, das Ziel sei „die Wiederbelebung, die wirkliche Einführung des prophetischen Judentums". Ich erschauerte vor der Größe dieses Ziels. „Die wirkliche

Einführung des prophetischen Judentums"! Was war denn das prophetische Judentum anderes als die Forderung, in unbedingter Weise zu leben? Nicht im Bekenntnis Gott und im Tun den Nutzzwecken des kleinen Lebens dienstbar sein, nicht im Denken zu Ende gehen und im Handeln auf halbem Wege stehen bleiben, sondern ganz sein zu allen Stunden und in allen Dingen, und sein Gottgefühl allezeit verwirklichen, auf daß, wie Amos spricht, die Gerechtigkeit sich offenbare wie ein starker Strom! Niemals in der Geschichte der Menschheit ist die Losung „Alles oder Nichts" mit so gewaltiger Stimme ausgegeben worden. Und das sollte nun erfüllt werden! Wir sollten endlich Juden sein, wie die Propheten sie forderten, das heißt: unbedingte Menschen! Wir sollten uns frei machen von dem Zweckgetriebe der modernen Gesellschaft und anheben, eine Wahrheit aus unserem Leben zu machen! Mochten die Halben, die Trägen, die Gierigen sich immerhin weiter Juden nennen, die allein würden es sein, die mit der Einführung des prophetischen Judentums Ernst machen! Ja, das mußte zur Erneuerung des Judentums führen — und zur Erneuerung des Menschentums! — Aber ich las weiter, und mein Traum zerrann. Ach, das was hier des weitern gepredigt wurde, war etwas ganz, ganz anderes. Diese „Wiederbelebung des prophetischen Judentums" war im Grunde nur eine jüdische Variante dessen, was Luther mit der Wiederbelebung des evangelischen Christentums meinte. Rationalisierung des Glaubens, Vereinfachung des

Dogmas, Milderung des Zeremonialgesetzes — das war alles. Negation, nichts als Negation! Nein, es war unrecht, Luthers Namen zum Vergleich heranzuziehen — Luthers Konzeption eines evangelischen Lebens war unendlich schöpferischer gewesen. Dies hier war nicht Reformation, es war nur Reform — nicht Umbildung, nur Erleichterung — nicht Erneuerung des Judentums, sondern dessen Fortsetzung in einer leichteren, eleganteren, europäischeren, salonfähigeren Form. Wahrlich, tausendfach lieber sind mir die Dumpfen und Schwerfälligen, die in der Einfalt ihres Herzens Tag für Tag all das unverkürzt vollziehen, was sie als das Gebot ihres Gottes, des Gottes ihrer Väter empfinden! Wie durfte dieses schwächliche Programm eine Wiederbelebung des prophetischen Judentums genannt werden? Gewiß, die Propheten sprachen von der Nichtigkeit aller Zeremonien, aber nicht um das religiöse Leben zu erleichtern, sondern um es zu erschweren, um es wahrhaft und ganz zu machen, um die Heiligkeit der Tat zu proklamieren. Fordern wir etwas anderes als diese sogenannte „geläuterte Religion", fordern wir die Tat in ihrer reinen Unbedingtheit, dann nur dürfen wir uns auf die Propheten Israels berufen!

Eine ganz andere, unvergleichlich tiefere und echtere Welt eröffnen uns die Gedanken Achad Haams. Hier ist wirklich etwas von dem Geiste des prophetischen Judentums, freilich nicht in seiner ursprünglichen Glut und ekstatischen Gewalt, sondern in talmudische Problematik und maimoni-

deische Abstraktheit getaucht, aber in der Wahrhaftigkeit des inneren Blickes und der Rücksichtslosigkeit der Forderung an das Erbe des Prophetentums gemahnend. Dennoch ist auch hier die Idee einer absoluten Erneuerung des Judentums nicht zu finden. Achad Haam erhofft die Erneuerung von der Bildung eines geistigen Zentrums des Judentums in Palästina. Es ist viel darüber gesprochen worden, daß ein solches Zentrum nicht ohne die Grundlage einer wirtschaftlichen Siedlung ins Leben treten könnte, und in der Tat, man kann eine Kolonie irgend einer Art nur auf die natürlichen Daseinsbedingungen aufbauen, sonst bleibt sie ein künstliches Gebilde, das auf die Dauer dem ununterbrochenen Ansturm der zweckbestimmten Umwelt keinen Widerstand zu leisten vermöchte. Aber nicht dies ist hier das Wesentliche. Wie immer sie sich auch gestalten mag, zweifellos würde eine zentrale jüdische Siedlung in Palästina etwas Großes, etwas in der Geschichte fast Beispielloses bedeuten: die Möglichkeit, daß sich ein gesundes jüdisches Kernvolk bilde, das sicherlich im Laufe der Generationen auch kulturelle Werte erzeugen würde. Wahrscheinlich würde sie auch auf die jüdische Diaspora einen stärkenden und zusammenhaltenden Einfluß ausüben. Aber eine Erneuerung des Judentums im absoluten Sinn könnte sie nicht verbürgen; und das Zentrum des jüdischen Volkes wird nur dann auch das Zentrum des Judentums werden, wenn es nicht um der Erneuerung willen, sondern aus der Erneuerung und durch sie geschaffen wird. Ein

geistiges Zentrum kann wissenschaftliche Arbeit fördern, es kann sogar Ideen — wenn auch nicht schaffen, so doch verbreiten und propagieren, ja es könnte vielleicht auch ein soziales Vorbild werden; aber das, wovon ich einzig das Absolute erwarte, die Umkehr und Umwandlung, den Umschwung aller Elemente, wird es nicht bewirken können. Ja, es will mir scheinen, daß für die Erschütterung von Grund aus, die ihm vorangehen muß, die ungeheure Zerrissenheit, die schrankenlose Verzweiflung, die unendliche Sehnsucht, das pathetische Chaos vieler heutigen Juden ein günstigerer Boden sind als das normale und zuversichtliche Dasein des Siedlers im eigenen Lande.

Um aber zu begreifen, was den Umschwung, von dem ich spreche, allein bewirken könnte, tut es not, sich darauf zu besinnen, was das Judentum ist, nach dessen Erneuerung wir Verlangen tragen. Man berührt nur die gröbste Tatsächlichkeit der Organisationsform, wenn man es als Konfession betrachtet; man hat eine tiefere Wirklichkeit erreicht, wenn man es als Volkstum anspricht; aber man muß noch tiefer schauen, um sein innerstes Wesen zu erfahren. Das Judentum ist ein geistiger Prozeß, der sich in der inneren Geschichte des Judenvolkes und in den Werken der großen Juden dokumentiert hat. Man hat einen zu kleinen Begriff von ihm, wenn man es, wie es, jeder in seiner Sprache, sowohl Lazarus als auch Achad Haam tun, mit der jüdischen Einheitslehre und mit dem Prophetismus identifiziert. Die jüdische Einheitslehre ist nur ein

Element und der Prophetismus nur ein Stadium des großen geistigen Prozesses, der Judentum heißt. Nur wer diesen in seiner ganzen Größe faßt, in der Fülle seiner Elemente und in den vielfältigen Wandlungen seiner geschichtlichen Offenbarung, kann die Bedeutung dessen verstehen, was hier von mir Erneuerung genannt wird.

Der geistige Prozeß des Judentums vollzieht sich in der Geschichte als das Streben nach einer immer vollkommeneren Verwirklichung dreier untereinander zusammenhängender Ideen: der Idee der Einheit, der Idee der Tat und der Idee der Zukunft. Wenn ich von Ideen spreche, meine ich selbstverständlich nicht abstrakte Begriffe, sondern natürliche Tendenzen des Volkscharakters, die sich mit so großer Kraft und mit so großer Dauer äußern, daß sie einen Komplex von geistigen Werken und Werten erzeugen, welcher als das absolute Leben des Volkes angesprochen werden darf. Jedes Volk von starken spezifischen Gaben hat solche ihm eigentümliche Tendenzen und eine solche, von diesen geschaffene Welt ihm eigentümlicher Werke und Werte, so daß es gleichsam zweimal lebt, das eine Mal flüchtig und relativ in der Folge der Erdentage, der kommenden und schwindenden Geschlechter, das andre Mal — gleichzeitig — bleibend und absolut in der Welt des wandernden und suchenden Menschengeistes. Wenn in dem einen, dem relativen Leben, alles zufällig und oft beängstigend sinnlos scheint, zeigen sich in dem andern, dem absoluten, Schritt für Schritt die großen, leuchtenden Linien

des Sinnes und der Notwendigkeit. Das relative Leben bleibt der Besitz des Volksbewußtseins, das absolute geht unmittelbar oder mittelbar in das Bewußtsein der Menschheit ein. Unter den Völkern gibt es aber keines, bei dem diese konstante Erzeugung eines absoluten Lebens, dieser geistige Prozeß des Volkstums so sichtbar und deutlich wäre wie bei dem jüdischen. In dem relativen Leben des jüdischen Volkes, sowohl in dem, was man gewöhnlich seine Geschichte nennt, als in dem Alltag seiner Gegenwart, wimmelt es von Zwecken, von Hast, von Sucht, von Pein; aber aus alledem lösen sich strahlend und riesengroß die Ziele und schreiben ihre unzerstörbaren Zeichen an den Himmel der Ewigkeit. Und dem Blick, der das relative Leben durchdringt und in das absolute schaut, offenbart es sich, daß all das Gewimmel in jenem nur dazu da war, daß dieses daraus erstehe, und daß im Grunde dieses die Wirklichkeit ist und jenes nur der bunte, vielfältige, vorüberhuschende Schein. Das zeigt sich am Judentum so klar und eindeutig wie nirgendwo anders, und deshalb durfte ich gerade das Judentum einen geistigen Prozeß nennen.

Dieser Prozeß vollzieht sich, wie ich schon sagte, als das Streben nach der Verwirklichung dreier Ideen oder Tendenzen, die untereinander zusammenhängen, ja die im Volkscharakter ein Einheitliches sind und nur der Darstellung wegen voneinander gesondert werden müssen, weil in der Geschichte einmal die eine, ein andermal eine andere vorherrscht.

Das Streben nach ihrer Verwirklichung ist keineswegs ein steter und gleichmäßiger Strom, sondern immer wieder durch Abläufe geschwächt, von Dürre heimgesucht, bald in der breiten hindernislosen Ebene verflachend, bald in der Enge der Felsenwildnis sich windend und an tausend Hemmungen zersprühend. Der geistige Prozeß des Judentums vollzieht sich in der Form eines Geisteskampfes, eines ewig erneuten inneren Kampfes um die reine Erfüllung der Volkstendenzen. Dieser Kampf erklärt sich daraus, daß, wie im Leben des einzelnen Menschen die entscheidenden Tugenden nichts anderes sind als die geformten, umgelenkten, zur Idealität erhobenen Leidenschaften, gerade so im Leben des Volkes die entscheidenden Ideen nichts anderes sind als die ins Geistige und Schöpferische gehobenen Volkstriebe. Und wie im Leben des einzelnen Menschen die Leidenschaften der Formung und Umlenkung widerstreben, in den Bezirk der Tugend einbrechen und ihre reine Erfüllung stören, so widerstreben die Volkstriebe der Vergeistigung und trüben die Reinheit ihrer Erfüllung, das ist ihre Erhebung in das absolute Leben des Volkes. So kämpfen die Ideen recht eigentlich um sich selber, um ihre Befreiung aus der Enge der Volkstriebe, um ihre Verselbständigung und Erfüllung. Ich will dies an den drei Ideen des Judentums — Einheit, Tat, Zukunft — andeutungsweise darzulegen versuchen, wobei ich aber von den Stadien des Geisteskampfes nur einzelne besonders denkwürdige herausgreifen kann.

Die Idee und Tendenz der Einheit ist im Volkscharakter darin begründet, daß der Jude von je mehr den Zusammenhang der Erscheinungen als die einzelnen Erscheinungen selbst wahrnimmt. Er sieht den Wald wahrhafter als die Bäume, das Meer wahrhafter als die Welle, die Gemeinde wahrhafter als den Menschen. Darum hat er mehr Stimmungen als Bilder, und darum auch treibt es ihn, die Fülle der Dinge, ehe sie noch ganz durchlebt wurde, im Begriff zu binden. Aber er bleibt nicht beim Begriff stehen; es verlangt ihn, zu höheren Einheiten fortzuschreiten, zu einer höchsten, die alle Begriffe trägt und krönt, gründet und überwölbt, als der Begriff der Begriffe, sie in eins bindend, wie in ihnen die Erscheinungen in eins gebunden wurden. Aber es gibt eine zweite, tiefere Quelle der Einheitstendenz im Juden: es ist die, von der ich schon einmal gesprochen habe: seine Sehnsucht, sich aus seiner inneren Entzweiung in eine absolute Einheit zu retten und zu erheben. Beide Quellen strömen in der Gottesidee der Propheten zusammen. Es entsteht die Idee der transzendenten Einheit: des weltschaffenden, weltbeherrschenden, weltliebenden Gottes. Das ganze Pathos der Propheten, das gewaltigste Pathos der Menschheitsgeschichte, dient dieser Idee. Aber dies ist ein Gipfel des geistigen Prozesses. Die äußere Quelle wird stärker als die innere, die Begriffsbindung stärker als die Sehnsuchtsbindung. Die Idee verdünnt, entfärbt sich, bis aus dem lebendigen Gott ein unlebendiges Schema geworden ist,

welches die Herrschaft des späten Priestertums und die des beginnenden Rabbinismus charakterisiert. Aber die Einheitstendenz läßt sich nicht niederziehen. Der Kampf zwischen dem Schema und der Sehnsucht wogt unaufhörlich; er findet eine vorübergehende Ausgleichung in der Anschauung Philos, entzündet sich von neuem zwischen den Meistern des Talmuds, durchzieht die Bewegung des Urchristentums, füllt die Exkurse der Midraschim, ist die Seele der Kabbala. Aber im Kampf wandelt sich das Wesen der Einheitsidee selber. Der Gott neigt sich zur Welt herab; die Scharen seiner Emanationen, der Sephirot, kommen, ihn mit ihr zu verbinden; seine Glorie, die Schechina, steigt zur Welt nieder, um bei ihr zu wohnen; in die Seele des Menschen fallen Funken des Göttlichen. Aus der transzendenten Einheit wird eine immanente: die des weltdurchdringenden, weltbelebenden, weltseienden Gottes: deus sive natura. Es ist der Gott Baruch Spinozas. Wieder ist ein Gipfel des geistigen Prozesses erreicht, eine Synthese der Begriffsbindung und der Sehnsuchtsbindung gefunden. Aber wieder beginnt ein Niedergang, wieder wogt der Kampf. Für einen Augenblick erhebt sich die lebendige Einheitstendenz noch einmal im Chassidismus, dann erlahmt die Bewegung, erlahmt der Kampf; die unfruchtbare Zeit hebt an, unsere Zeit hebt an. Wo sind die Kräfte geblieben, die den Kampf getragen haben? Wo ist die ringende Idee geblieben? Wüstensand ist um unsere Füße; wie das Geschlecht der Wüste wan-

dern wir und wissen nicht wohin. Aber unsere Sehnsucht ist nicht tot. Sie hebt das Haupt und ruft in die Wüste hinaus, wonach sie begehrt, ruft wie einst der Jude Jochanan in einer Zeit wie die unsere in der Wüste rief: nach der Erneuerung.

Die zweite Idee des Judentums ist die der Tat. Sie ist im Volkscharakter darin begründet, daß der Jude mehr motorisch als sensorisch veranlagt ist: sein Bewegungssystem arbeitet intensiver als sein Sinnensystem, er hat im Handeln mehr Substanz und mehr Persönlichkeit als im Wahrnehmen, und seinem Leben ist wichtiger, was er zustande bringt, als was ihm widerfährt. Darum hat z. B. alle Kunst des Juden so viel Gebärde, darum ist sie im Ausdruck selbständiger als im Sinn. Und darum auch ist ihm am Menschen die Tat wesentlicher als das Erlebnis. So stand schon in uralter Zeit im Mittelpunkt der jüdischen Religiosität nicht der Glaube, sondern die Tat. Dies darf ja wohl überhaupt als ein fundamentaler Unterschied zwischen Orient und Okzident angesehen werden: für den Orientalen ist die Tat, für den Okzidentalen der Glaube die entscheidende Verbindung zwischen Mensch und Gott. Dieser Unterschied hat sich beim Juden besonders nachdrücklich ausgeprägt. In allen Büchern der Bibel ist vom Glauben recht wenig, vom Handeln um so mehr die Rede. Man denke aber nicht, daß damit seelenlose Werkheiligkeit oder sinnfremde Zeremonien gemeint seien; vielmehr war jede Tat. auch die geringste und scheinbar gleichgültigste, irgendwie auf das Göttliche bezogen, und das spä-

tere Wort „All dein Tun sei um Gottes willen“ gilt schon hier in einem besonders prägnanten Sinne. In der Zeit des naivsten Verhältnisses zu Gott meinten die anbefohlenen Handlungen eine geheimnisvolle, magische Verbindung mit ihm; so war das Tieropfer ein symbolischer Ersatz der Hinopferung des eigenen Lebens, die Flamme des Altars wurde als ein Bote der Seele zum Himmel empfunden. Aber die Handlungen verlieren ihren Sinn, und doch heischt das Gebot die sinnlos gewordenen weiter, weil, wie Jochanan ben Sakkai erklärt, Gott eine Satzung eingesetzt, eine Entscheidung getroffen hat. So entsteht aus der Religiosität der Tat das Zeremonialgesetz. Gegen diese Erstarrung empört sich die Tattendenz, sie sondert sich ab und schafft jene Lebensgemeinschaften, die an Stelle des leergewordenen Gesetzes wieder die lebendige, mit Gott verbindende Tat zu üben begehrten. Die erste uns bekannte waren wohl jene im Buch Jeremias erwähnten Rechabiten, deren Ideen und Organisation die gesetzestreuen Redaktoren des Kanons, wohl nicht ohne Absicht, mißdeutet zu haben scheinen. Von ihnen führte wahrscheinlich eine ununterbrochene Tradition bis zu den Essäern, deren uralte Überlieferungen die Historiker bezeugen. Auf diesem Weg ist die Tattendenz gewachsen, die Idee der Tat ist immer reiner, die Anschauung einer Verbindung mit Gott immer größer und heiliger geworden. Aber zur gleichen Zeit wurde das Zeremonialgesetz immer starrer und lebensfremder. Da geschah es, daß die Bewegung

aus den sich absondernden Lebensgemeinschaften mitten ins Volk überschlug und hier jene Geistesrevolution entflammte, die heute, irriger und irreführender Weise, Urchristentum genannt wird; sie könnte viel eher, freilich in einem andern Sinne als dem historischen, Ur-Judentum heißen, denn sie hat mit dem Judentum weit mehr als mit dem zu schaffen, was man heute als Christentum bezeichnet. Es ist eine eigentümliche Erscheinung der Galuthpsychologie, daß wir, bloß deshalb, weil sich an diese Bewegung rein äußerlich, ohne ihr Wesen mit zu übernehmen, vielmehr sie mit fremden Elementen so durchsetzend, daß von ihr selbst nicht viel mehr übrigblieb, der christliche Synkretismus anschloß, daß wir, sage ich, bloß deshalb geduldet, ja selber aufs heftigste dazu beigetragen haben, daß dieser bedeutende Abschnitt unserer Geistesgeschichte aus ihr herausgerissen wurde. Was an den Anfängen des Christentums nicht eklektisch, was daran schöpferisch war, das war ganz und gar nichts anderes als Judentum. Es war jüdisches Land, in dem diese Geistesrevolution entbrannte; es waren uralte jüdische Lebensgemeinschaften, aus deren Schoße sie erwacht war; es waren jüdische Männer, die sie ins Land trugen; die, zu denen sie sprachen, waren — wie immer wieder verkündet wird — das jüdische Volk und kein anderes; und was sie verkündeten, war nichts anderes als die Erneuerung der Religiosität der Tat im Judentum. Erst im synkretistischen Christentum des Abendlandes ist der dem Okzidentalen vertraute Glaube

zur Hauptsache geworden; im Mittelpunkt des Urchristentums steht die Tat. Was aber der Inhalt des Tatstrebens war, das ist in einem der ursprünglichsten Stücke der Evangelien, das am zweifellosesten auf eine schöpferische Personalität hinweist, in Matth. 5, dem ersten Kapitel der Bergpredigt, aufs deutlichste bezeugt. „Ihr sollt nicht wähnen, daß ich kommen bin, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen; ich bin nicht kommen aufzulösen, sondern zu erfüllen"; und was damit gemeint ist, geht aus den darauffolgenden Vergleichen der alten und der neuen Lehre hervor: daß die neue gar nicht neu, sondern die alte, im absoluten Sinn gefaßt, sein will; daß sie der Tat die ihr ursprünglich zugedachte Freiheit und Weihe, die durch die karge Herrschaft des Zeremonialgesetzes geschmälert und verdunkelt worden ist, wiedergeben, die Tat aus der Enge der sinnlos gewordenen Bestimmungen zur Heiligkeit der tätigen Gottverbindung, zur Religiosität der Tat befreien will. Damit aber alles Mißverstehen zunichte gemacht werde, heißt es in Matth. 5 weiter: „Denn ich sage euch wahrlich: bis daß Himmel und Erde zergehe, wird nicht zergehen der kleinste Buchstabe, noch ein Tüttel vom Gesetz, bis daß es alles geschehe"; das heißt: bis die Lehre der Unbedingtheit in aller Reinheit, mit aller Seelenmacht erfüllt wird, bis die Welt durch die absolute Tat geheiligt, vergöttlicht ist. Das Urchristentum lehrt, was die Propheten lehrten: die Unbedingtheit der Tat. Denn es war niemals einer großen Religiosität

daran gelegen, was getan wird, sondern einzig daran, ob es in menschlicher Bedingtheit oder in göttlicher Unbedingtheit getan wird. Und dieses Kapitel, die Ur-Bergpredigt, schließt mit den Worten, die in bedeutsamer Weise ein Wort des III. Buches Mosis variieren: „Darum sollt ihr vollkommen sein, gleichwie euer Vater im Himmel vollkommen ist.“ Sind alle diese Worte, ist vor allen dieses Wort Gleichwie nicht ein jüdisches Bekenntnis im allerinnersten Sinn? Und können wir nicht denen, die uns neuerdings eine „Fühlungnahme“ mit dem Christentum anempfehlen, antworten: Was am Christentum schöpferisch ist, ist nicht Christentum, sondern Judentum, und damit brauchen wir nicht Fühlung zu nehmen, brauchen es nur in uns zu erkennen und in Besitz zu nehmen, denn wir tragen es unverlierbar in uns; was aber am Christentum nicht Judentum ist, das ist unschöpferisch, aus tausend Riten und Dogmen gemischt, und damit — das sagen wir als Juden und als Menschen — wollen wir nicht Fühlung nehmen. Freilich dürfen wir dies nur antworten, wenn wir den abergläubischen Schrecken, den wir vor der nazarenischen Bewegung hegen, überwinden und sie dahin einstellen, wohin sie gehört: in die Geistesgeschichte des Judentums.

Allerdings ist diese Bewegung, die im absoluten Leben des jüdischen Volkes so Großes bedeutet, in dessen relativem Leben eine Episode geblieben, die die fortschreitende Erstarrung des Gesetzes nicht aufzuhalten vermochte. Aber der Kampf um die

Tatidee ließ nicht nach; in ewig neuen Formen füllte er die Jahrtausende; er war dialektisch und innig, öffentlich und verborgen; er redete in den Lehrhäusern die Sprache des Pilpuls und in den Wohnungen die Sprache der Frauen; er war groß in den verstoßenen Ketzern, klein in den kleinen Kühnheiten des Ghettos; und so spielte und brannte er um den gekrönten Leichnam des Gesetzes herum, bis wieder eine große Bewegung kam, die ins Innerste der Wahrheit griff und des Volkes Innerstes bewegte: der Chassidismus. Man kann den ursprünglichen Chassidismus — der mit dem heutigen fast so wenig gemein hat wie das Urchristentum mit der Kirche — nur dann verstehen, wenn man dessen inne wird, daß er eine Erneuerung der Tatidee ist. In der Tat offenbart sich ihm der wahre Sinn des Lebens. Es kommt hier in noch deutlicherer und tieferer Weise als im Urchristentum nicht darauf an, was getan wird, sondern jede Handlung, die in Weihe, das heißt: in der Intention auf das Göttliche geschieht, ist der Weg zum Herzen der Welt. Es gibt nichts an sich Böses; jede Leidenschaft kann zur Tugend, jeder Trieb „ein Wagen für Gott" werden. Nicht die Materie der Handlung, nur ihre Weihung entscheidet. Jede Handlung ist heilig, wenn sie auf das Heil gerichtet ist. Die Seele des Täters allein bestimmt das Wesen seiner Tat. Damit erst ist die Tat in Wahrheit zum Lebenszentrum der Religiosität geworden. Und zugleich wird das Schicksal der Welt in die Hand des Täters gelegt. Durch die in ihrer Inten-

tion geheiligte Handlung werden die gefallenen göttlichen Funken, die in den Dingen und Wesen verstreuten irrenden Seelen befreit, und indem er dies tut, wirkt der Handelnde an der Erlösung der Welt. Ja, er wirkt an der Erlösung Gottes selber, da er durch die höchste Sammlung und Spannung der Tat die verbannte Gottesherrlichkeit für die Gnadenzeit eines unmeßbaren Augenblicks ihrem Quell nähern, in ihn eintreten lassen kann. So ist der Tat hier eine Machtfülle und Erhabenheit gegeben, derengleichen, freilich in ganz anderer Art, sie nur noch in der altindischen Religiosität besitzt, wo der in der Intention Gesammelte die Götterwelt, die Brahmawelt, erzittern macht. Nun kann die freie Tat dem Gesetz gegenübertreten als das, um ein Wort des „Urchristentums" zu gebrauchen, vollkommene Gesetz der Freiheit. Darum ist für den Chassidismus der letzte Zweck des Menschen dieser: selbst ein Gesetz, eine Thora zu werden. So wollte, wie das Urchristentum, auch der Chassidismus das Gesetz nicht aufheben, sondern erfüllen, das heißt es zugleich aus dem Bedingten ins Unbedingte heben und aus der Starrheit der Formel ins flutend Unmittelbare wandeln. Er hat es nicht vermocht, da er aus Ursachen, die hier nicht zu erörtern sind, schon in seiner Frühzeit zersetzt wurde und der Entartung verfiel. In dem absoluten Leben des jüdischen Volkes bedeutet er den bisher höchsten Triumph der Tatidee: in dessen relativem Leben ist auch er eine Episode geblieben. Auf ihn folgte ein Niedergang, in dem der Kampf zwischen

Gesetz und Tat seinen tiefsten Stand erreichte; ich meine das ideen- und geistlose Geplänkel zwischen Orthodoxen und Reformern. Es ist wohl die bitterste Ironie unseres Schicksals, daß die Reformer in diesem Zeitalter als die Vorkämpfer der Tatidee und des prophetischen Judentums auftreten dürfen. Wir müssen, wenn wir wieder ein großes Judentum haben wollen, dem Kampf um die Tatidee seine Größe wiedergeben. Wenn es heute wieder Menschen gibt, die den ganzen Stolz und die ganze Herrlichkeit des Judentums in ihrer Seele erleben, müssen sie danach Verlangen tragen, daß das Streben des Volksgeistes nach der Tat sich erneuere und daß ihm eine neue Gestalt nach unserem eigenen neuen Weltgefühl gegeben werde.

Die dritte Tendenz des Judentums ist die Idee der Zukunft. Sie ist im Volkscharakter darin begründet, daß der Zeitsinn des Juden weit stärker entwickelt ist als sein Raumsinn: die malenden Epitheta der Bibel sprechen — im Gegensatz z. B. zu den homerischen — nicht von Form und Farbe, sondern von Schall und Bewegung, die adäquateste künstlerische Ausdrucksform der Juden ist die spezifische Zeitkunst, die Musik, und der Zusammenhang der Generationen ist ihm ein stärkeres Lebensprinzip als der Genuß der Gegenwart. Sein Volks- und sein Gottesbewußtsein ziehen ihre wesentliche Nahrung aus dem historischen Gedächtnis und der historischen Hoffnung, wobei die Hoffnung das eigentliche positive und aufbauende Element ist. Wie nun jede der drei Tendenzen ihre vulgäre und

ihre erhabene Seite hat, wie die Einheitstendenz die kleinliche Begriffsspielerei des Rabbinismus und die große Gottessehnsucht der Propheten erzeugt hat, wie die Tattendenz zum seelenleeren Panritualismus und zum heiligen Unbedingtheitswillen geführt hat, so ist es auch mit der Zukunftstendenz: sie jagt den Juden einerseits in ein Getriebe von Zwecken hinein und stachelt seinen Erwerbsdrang, der freilich nicht auf das eigene Behagen, sondern auf das Glück der kommenden Generation gerichtet ist, der kommenden Generation, der hinwieder, ehe sie noch zum Bewußtsein ihrer selbst gekommen ist, schon die Aufgabe gestellt wird, für eine weitere zu sorgen, so daß alle Realität des Daseins sich in der Zukunftsfürsorge auflöst; anderseits aber erweckt diese Tendenz im Juden den Messianismus, die Idee der absoluten Zukunft, die aller Realität der Vergangenheit und Gegenwart gegenübersteht als das wahre und vollkommene Leben. Der Messianismus ist die am tiefsten originale Idee des Judentums. Man bedenke: in der Zukunft, in der ewig urfernen, ewig urnahen Sphäre, fliehend und bleibend wie der Horizont, in dem Reich der Zukunft, in das sich sonst nur spielende, schwankende, bestandlose Träume wagen, hat der Jude sich unterfangen, ein Haus für die Menschheit zu bauen, das Haus des wahren Lebens. Was sonst alles in den Völkern an Sehnsucht, an Hoffnung, an Wunsch sich um das Gefühl der Zukunft rankte, war alles relativ: es konnte so kommen, in naher Zeit, in ferner Zeit, es konnte auch anders kommen — man wünschte, man

träumte sein Kommen, aber wer wußte es, ob es kommen würde, wer konnte wagen daran zu glauben, wenn der kalte, klare Tag zum Fenster hereinschien? Hier aber waltete etwas von Grund aus anderes; hier konnte es nicht kommen, sondern es mußte kommen, denn jeder Augenblick verbürgte es und das Blut verbürgte es und Gottes Herz verbürgte es; und das Kommen war nicht in naher Zeit, nicht in ferner Zeit, es war in der endgültigen Zeit, in der Fülle der Zeit, am Ende der Tage: in der absoluten Zukunft. Und das, was kommen sollte, das war wohl oft etwas Relatives, die Befreiung eines gepeinigten Volkes und seine Sammlung um Gottes Heiligtum, aber auf den Gipfeln war es das Absolute, die Erlösung des Menschengeistes und das Heil der Welt, und da war jenes Relative als das Mittel zu diesem Absoluten gefühlt. Hier war zum erstenmal in aller Macht das Absolute als das Ziel verkündet, als das in der Menschheit und durch sie zu verwirklichende Ziel. Und zugleich schuf der Messianismus für die beiden andern Tendenzen des Judentums, die Einheitsidee und die Tatidee, gleichsam den Boden ihrer endgültigen und vollkommenen Verwirklichung. Aber wie um jene, so ist auch um ihn ein unablässiger Kampf geführt worden; und wir finden oft in derselben Zeit die erhabenste Konzeption des messianischen Ideals neben den vulgärsten Vorstellungen des dereinstigen Wohlbehagens. So mischen sich in den messianischen Bewegungen das Heiligste und das Profanste, Zukunftswille und Zügellosig-

keit, Gottesliebe und lüsterne Neugier. Auch hier widerstreben die Volkstriebe der Vergeistigung und trüben die Reinheit der Erfüllung. — Es darf nicht unerwähnt bleiben, daß auch das Urchristentum von dem Gedanken der absoluten Zukunft, des „Endes der Tage", der nicht geschehenen, sondern erst künftig geschehen sollenden Welterlösung bestimmt war; auch hier entbrannte ein Kampf, der Kampf zwischen dem messianischen Ideal und der Übertragung messianischer Vorstellungen auf die Person des Führers und Meisters. — Und noch ein bedeutsames Phänomen gibt es, das — ebenso wie in dem Bezirk der Einheitsidee die Philosophie Spinozas — zwar dem absoluten Leben des Judentums angehört, aber über dessen relatives Leben hinausragt und daher nicht in das Volksbewußtsein eingegangen ist, und das einen verweilenden Blick fordert. Ich meine den Sozialismus. Der moderne Sozialismus hat zwei psychologische Quellen: die eine ist die kritische Einsicht in die Wesenheit des Zusammenlebens von Menschen, in die Wesenheit der Gemeinschaft und Gesellschaft, die andere das Verlangen nach einem reineren, schöneren, wahrhafteren, nach einem reinen, schönen, wahrhaften Zusammenleben, nach einer auf Liebe, auf gegenseitigem Verständnis und gegenseitiger Hilfe aufgebauten Menschengemeinschaft. Die erste dieser Quellen hat, wenn auch vielleicht nicht ihren Ursprung, so doch ihre Stärke aus abendländischer Weisheit empfangen; Platon ist der Meister, dessen Bild über dem ersten Schwellen ihrer Wasser steht.

Die zweite Quelle entspringt dem Judentum und hat vom Judentum immer neuen Zufluß erhalten. Die Propheten waren die ersten, die die Botschaft ausgerufen haben; die Essäer die erste Gemeinschaft, die sie in Unbedingtheit zu leben versuchte; zu einer Zeit offenbar, zu mancher andern verdunkelt, ist das Verlangen doch niemals erloschen. Und als die Juden aus dem Ghetto in das Leben der Völker eintraten, sammelten sich beide Quellen in ihnen zur Lehre und zum Apostolat des modernen Sozialismus. Dieser moderne Sozialismus ist eine Verkleinerung, Verengung, Verendlichung des messianischen Ideals, wenn auch von der gleichen Kraft, der Zukunftsidee, getragen und genährt. Die Zukunftsidee wird sich über ihn hinaus wieder in das Unendliche, in das Absolute heben. Wir können ihre künftige Gestalt nur ahnen, aber unsere Ahnung ist selber ein Zeichen, daß auch diese Idee des Judentums fortlebt, ein stummes, unterirdisches Leben, und auf ihren Tag wartet, auf den Tag der Erneuerung.

Nun erst können wir überschauen, was die Erneuerung des Judentums bedeutet. Der große geistige Prozeß, dessen Grundlinien ich dargelegt habe, ist abgebrochen. Wenn das Judentum nicht weiter ein Scheinleben führen, wenn es zu einem wahren Leben auferstehen soll, muß sein Geist erneuert werden, muß sein Geistesprozeß von neuem anheben. Das wahre Leben des Judentums, wie jedes schaffenden Volkes wahres Leben, ist das, welches ich das absolute genannt habe; dieses einzig ist fähig,

ein nicht lediglich aggressives oder defensives, sondern ein positives Volksbewußtsein, das Bewußtsein der unsterblichen Substanz des Volkes zu schaffen. In der Gegenwart kennt das jüdische Volk nur das relative Leben; es muß das absolute Leben, es muß das lebendige Judentum wiedergewinnen.

In einer chassidischen Legende wird erzählt, wie ein abgeschiedener Geist in der Ewigkeit von Tor zu Tor und von Heer zu Heer wandert. Plötzlich aber bleibt er stehen, er kann nicht weiter. Da sieht er einen alten Mann vor sich, der fragt ihn: „Warum stehst du hier?“ Er antwortet: „Ich kann nicht weiter.“ Darauf der Alte: „Nicht gut ist das Ding. Denn verweilst du dich hier und gehst nicht weiter und weiter, dann kannst du das Leben des Geistes verlieren und bleibst an diesem Ort wie ein stummer Stein.“ Dies ist die Gefahr, die dem jüdischen Volke droht: daß es das Leben des Geistes verliere. Man tröste sich nicht darüber hinweg mit einem Hinweis auf das Aufblühen eines neujüdischen Schrifttums und auf jene andern Werte, die wir, mit einem Worte der Hoffnung mehr denn der Erfahrung, als „jüdische Renaissance“ zu bezeichnen pflegen. Ich habe so oft auf diese Anfänge hingewiesen, daß ich nicht fürchte mißverstanden zu werden, wenn ich sage, daß all dies noch keineswegs eine Erneuerung des Judentums bedeutet. Die muß in tieferen Schichten anheben, auf dem Grunde des Volksgeistes, da wo einst die großen Tendenzen des Judentums geboren wurden, wo rings um sie die Flammen des großen Geistes-

kampfes brannten, und wo aus der Glut die drei Gewaltigen, Jahwe, der Einheitsgott, Maschiach, der Träger der Zukunft, und Jisrael, der um seine Tat ringende Mensch, in reiner Kraft, weltumfangend hervortraten. Der Kampf um die Erfüllung muß von neuem beginnen.

Aber daran ist es nicht genug. Denn wir wissen nunmehr, was die innerste Krankheit, das abgründlichste Verhängnis des entwurzelten Judenvolkes ist: daß sein absolutes und sein relatives Leben auseinanderfallen, daß eben das, was für das absolute der Gipfel und das Ewige war, von dem relativen gar nicht oder fast gar nicht wahrgenommen wird oder ihm bestenfalls eine bald vergessene Episode ist. Darum muß die Erneuerung auch dies bedeuten: daß der Kampf um die Erfüllung das ganze Volk erfasse, daß die Ideen die Wirklichkeit der Tage durchdringen, daß der Geist ins Leben komme! Dann erst, wenn das Judentum sich wieder ausreckt wie eine Hand und jeden Juden bei den Haaren seines Hauptes faßt und ihn im Sturme zwischen Himmel und Erde gen Jerusalem trägt, wie einst die Hand des Herrn den Jecheskel ben Busi, den Priester, im Lande der Chaldäer faßte und trug, dann erst wird das jüdische Volk reif sein, sich ein neues Schicksal zu erbauen, wo einst das alte zerbrach. Die Bausteine mögen, ja müssen schon jetzt zusammengetragen werden, aber das Haus wird erst dann errichtet werden können, wenn das Volk wieder zum Baumeister geworden ist.

Und auch daran ist es nicht genug, daß die einzelnen Ideen erneuert werden, die eine oder die andere, oder auch die eine neben der anderen. Denn kein Stückwerk kann das Judentum erneuern, sondern nur ein ganzes und geeintes Werk. Und da wir dieses wissen, die wir uns aufgemacht haben, den Sinn der Zeiten und den Sinn dieser Zeit zu erkennen, da wir dieses wissen, dürfen wir es aussprechen, was wir als den Inhalt der Erneuerung des Judentums ahnen und fühlen: eine schöpferische Synthese der drei Ideen des Judentums nach dem Weltgefühl des kommenden Menschen.

Ich habe schon gesagt, daß diese Ideen nicht etwas Abstraktes, Starres und Fertiges sind, daß sie vielmehr natürliche Tendenzen des Volksgeistes sind, die nach immer reinerer Erscheinung, nach immer zulänglicherer Form, nach immer vollkommenerer Erfüllung streben. Sie können und sie müssen eine neue Erscheinung, eine neue Form, eine neue Erfüllung finden, verschmelzend in einem neuen Weltgefühl.

In einem neuen Weltgefühl. Ich meine das Weltgefühl, das in uns Heutigen, in uns Vorangehenden, Vorübergehenden zu keimen beginnt und das in den Menschen eines kommenden Geschlechtes aufblühen wird. Unser, heute noch unaussprechliches, menschliches Weltgefühl. Die Gestaltung dieses Weltgefühls und die Erneuerung des Judentums sind zwei Seiten *eines* Vorgangs. „Denn das Heil kommt von den Juden“: die Grundtendenzen des Judentums sind die Elemente, aus denen immer wieder ein neues Weltenwort sich aufbaut. Und so

meinen und wollen unserer Seele tiefstes Menschentum und unserer Seele tiefstes Judentum dasselbe.

Wie aber jene künftige Synthese beschaffen sein, wie sie geboren werden möchte, darüber kann kein Wort, kein Wort der Ahnung und kein Wort der Vermutung gewagt werden. Wir wissen, daß es kommen wird, wir wissen nicht, wie es kommen wird. Wir können nur bereit sein.

Aber bereit sein heißt nicht unbewegt warten. Bereit sein heißt sich und die andern zu dem großen Selbstbewußtsein des Judentums erziehen, zu dem Selbstbewußtsein, dem der Geistesprozeß des Judentums in seiner ganzen Größe, in der Fülle seiner Elemente, in den vielfältigen Wandlungen seiner geschichtlichen Offenbarung und in dem namenlosen Geheimnis seiner latenten Gewalten sich kundtut. Bereit sein heißt noch mehr; es heißt die großen Tendenzen des Judentums in unserem persönlichen Leben verwirklichen: die Tendenz der Einheit, indem wir unsere Seele zu einer Einheit bilden, auf daß sie fähig werde, Einheit zu konzipieren; die Tendenz der Tat, indem wir unsere Seele mit Unbedingtheit erfüllen, auf daß sie fähig werde, die Tat zu bewähren; die Tendenz der Zukunft, indem wir unsere Seele aus dem Getriebe der Zwecke losbinden und sie hinwenden auf das Ziel, auf daß sie fähig werde, der Zukunft zu dienen.

Wir lesen in Jesaias: „Die Stimme eines Rufers in der Wüste: Bereitet Jahwe seine Bahn!“ Bereit sein heißt: bereiten.

DER GEIST DES ORIENTS UND DAS JUDENTUM

Im Ausgang des achtzehnten Jahrhunderts und im Beginn des neunzehnten wußten Herder und Goethe, Novalis und Görres, daß der Orient eine Einheit ist. Wohl kannten sie die Vielfältigkeit seiner Völker, die in ihren geschichtlichen und literarischen Urkunden damals recht eigentlich erst von Europa entdeckt worden waren, aber sie blickten durch die Schale der Vielfältigkeit in den einigen Kern des Geistes. Das Morgenland war ihnen kein poetischer Tropus, sondern eine einheitliche, wirkende Wirklichkeit, deren Berührungen sie erfuhren und deren großes Leben sich ihrer ehrfürchtigen Ahnung auftat. Diese Einsicht blieb lebendig, bis die Rassentheorie unseres Zeitalters ihr mit breitem Erfolg entgegentrat. Wie die Anwendung der naturwissenschaftlichen Methode auf die Psychologie, so hat hier deren Anwendung auf die Geschichte den edelsten Besitz der erkennenden Menschheit zu zersetzen versucht: eine Totalität. Das Verhältnis zwischen Reizstärke und Empfindungsstärke mag errechenbar sein, von der Wirklichkeit seelenhaften Geschehens weiß diese Rechnung nichts auszusagen; es mag noch so exakt feststellbare Rassenunterschiede geben, die überrassenhaften Gebilde — Völker und Völkerverbände — bleiben, solcher Untersuchung unzugänglich, die Wirklichkeit des Geistes. Als eine Totalität ist der große Völkerverband des Orients zu erweisen, als ein Organismus, in dessen Gliedern, mögen sie funk-

tionell noch so verschieden sein, eine gleichartige Struktur und eine gleichartige Vitalität waltet und der dem Abendland in eignem Recht gegenübersteht.

Man hat den Orientalen zuweilen als eine primitive Bildungsstufe, gleichsam als den stehengebliebenen Menschen angesehen, — eine karge und schematisierende Betrachtungsweise. Wohl aber darf man vom Orientalen hervorheben, daß die bestimmende Zeit seines inneren Schicksals, die Zeit, die seinen geistigen Charakter geprägt und seine schöpferische Kraft bestimmt hat, daß die Stunde seiner entscheidenden Plastizität in eine frühere Epoche der Erdgeschichte fällt als die plastische Stunde des Europäers. Was China und Indien, Ägypten und Vorderasien in dem ungeheuren dritten Jahrtausend vor Christi Geburt an formenden Gewalten erlebten, läßt sich aus den von diesem und dem folgenden Jahrtausend erhaltenen Resten ihrer riesenhaften Schöpfungen, dem Schiking und den Veden, den Pyramidensprüchen und dem Gilgameschepos nur in der Ahnung erschließen; etwas deutlicher wird uns, was damals geschah, wenn wir die Männer begreifen, die in der Zeit, als über Griechenland die Blüte kam, im Orient erstanden: Männer der Restauration und Regeneration, Verkünder der Umkehr und Wiederherstellung, — die jüdischen Propheten und die Denker der Upanischaden, Zarathustra und Laotse. Man wird daraus verstehen, warum man vom Orientalen, wie etwa von der ägyptischen Plastik aus dem Anfang des

dritten Jahrtausends, sagen darf, daß er zugleich primitiv und vollendet ist.

Ich möchte den orientalischen Menschentypus, wie er ebenso in den Urkunden der asiatischen Antike wie im heutigen Chinesen oder Inder oder Juden erkennbar ist, im Gegensatz zum abendländischen, der etwa durch den Griechen der Perikleischen Zeit oder durch den Italiener des Trecento oder durch den Deutschen unserer Tage repräsentiert wird, als den motorischen im Gegensatz zum sensorischen ansprechen. Ich nenne sie so nach den Vorgängen, die bei dem einen und bei dem andern im Mittelpunkt des seelischen Prozesses stehen; wobei ich wohl weiß, daß ich vereinfachen, Vermischtes rein, Fließendes starr, Verknüpftes einsam machen muß, um das Wesentliche aufzuzeigen.

Der psychische Grundakt des motorischen Menschen ist zentrifugal: ein Antrieb geht von seiner Seele aus und wird zur Bewegung. Der psychische Grundakt des sensorischen Menschen ist zentripetal: ein Eindruck fällt in seine Seele und wird zum Bilde. Beide sind empfindende, beide handelnde Menschen; aber der eine empfindet in Bewegungen, der andre handelt in Bildern; der erste hat, wenn er wahrnimmt, das Erlebnis der Tat, der zweite hat, wenn er tut, das Erlebnis der Gestalt. Beide denken; aber des einen Denken meint Wirken, des andern Denken meint Form.

Ich sagte: der motorische Mensch empfindet in Bewegungen; er tut gleichsam seine Empfindung;

sie wächst nicht in ihm, sondern schlägt durch ihn; sie nistet nicht einsam in seinem Gehirn, sondern breitet sich allem verbunden in dem erregten Leibe. Die Sinne dieses Menschentypus sind miteinander und mit dem dunklen Leben des Organismus eng verbunden; der Eindruck, der einen seiner Sinne trifft, geht als Stoß durch alle, und die spezifischen Sinnesqualitäten erblassen vor der Wucht des Gesamtzustands. Beim sensorischen Menschen sind die Sinne voneinander und von dem undifferenzierten Boden des organischen Lebens gelöst; sie stehen unter der Hegemonie des gelöstesten, unabhängigsten, objektivsten unter ihnen, des Gesichtssinns; der Triumph des Griechentums in der Welt der reinen Gestaltung ist das Werk dieser Hegemonie. Beim motorischen Menschen ist das Sehen nicht souverän, es dient nur der Vermittlung zwischen der bewegten Welt und der latenten Bewegung des eignen Leibes, der befähigt ist, jene mitzuempfinden und mitzuleben; die Bewegung der Welt ist es, die er mit dem Gesicht wie mit den andern Sinnen aufnimmt und die sich in ihm fortpflanzt. Er wird weniger des vielfältigen, ruhenden Seins der Dinge inne als ihres Geschehens und ihrer Beziehung, ihrer Gemeinsamkeit und ihrer Gemeinschaft; weniger des Umrisses als der Gebärde; weniger des Nebeneinander als des Nacheinander; weniger des Raums als der Zeit. Dieser Gegensatz ist auch noch in den innerlichsten Erlebnissen des Geistes mächtig. Platon schaut die von je ruhenden Ideen; was der indische Mystiker

schaut, ist nicht die Ruhe, sondern das Aufhören der Bewegung. Platon schaut, und da ist nichts weiter als das Schauen; der jüdische Prophet schaut Gott nur, um sein Wort zu vernehmen. Platon nennt das Wesen der Dinge Eidos, das heißt Gestalt; der chinesische Philosoph nennt das Wesen der Dinge Tao, das heißt die Bahn.

Das Weltbild des Orientalen ist von seiner Seelenartung bestimmt. Dem sensorischen Menschen, der unter der Führung des objektivsten Sinnes, des Gesichts, steht, objektiviert sich die Welt als eine Vielheit von Dingen, die sich vor seinen Augen ausbreitet und zu denen auch er selber, sein Leib gehört. Dem motorischen Menschen bekundet sich die Welt als die schrankenlose Bewegung, die ihn durchdringt. Er nimmt die Einzeldinge wahr, aber nicht jedes als ein für sich Seiendes, in sich Ruhendes und Beschlossenes, sondern alle nur als Knotenpunkte der unendlichen Bewegung, die durch ihn selber geht. Nur in diesem Sinn ist es berechtigt, den Orientalen einen subjektiv gerichteten Menschen zu nennen; er betrachtet naturgemäß die Welt zunächst als etwas, was an ihm geschieht; er spürt sie mehr, als er sie wahrnimmt; denn sie erfaßt und durchfährt ihn, sie, die dem Okzidentalen gegenübertritt. Der Okzidentale begreift seine Empfindung aus der Welt, der Orientale die Welt aus seiner Empfindung. Der Okzidentale geht in seinem Weltbild von der Gegenständlichkeit der Welt aus, auch wo er von ihr zu den obersten Abstraktionen aufsteigt oder sich in die seelenhaftesten

Geheimnisse versenkt, der Orientale von der Innerlichkeit der Welt, die er in seiner Innerlichkeit erlebt. Aber diese seine Innerlichkeit, in der alle Bewegung seines Leibes und seiner Seele gegründet ist, ist selbst nicht Bewegung; er fühlt sie in sich unantastbar und unwandelbar ruhen, aller Vielfältigkeit, allem Gegensatz urgrundhaft enthoben, den Mutterschoß, der alle Vielfältigkeit und allen Gegensatz gebiert und verschlingt, den namenlosen Kern und Sinn. Und wie er die Bewegung, die bewegte Erscheinung der Welt aus seiner Empfindung begreift, so ist es dieses sein Wissen um den Kern und Sinn seines Lebens, woraus er den Kern und Sinn der Welt erschließt; dieser offenbart sich ihm in jenem, und in der letzten Wahrheit sind beide eins. In dieser Identifizierung wurzelt die schöpferische Gewalt des orientalischen Geistes. Der Okzidentale schreitet stufenweise von der Erscheinung zur Wahrheit der Welt oder dringt in aufblitzender Intuition zu ihr vor, der Orientale trägt die Wahrheit im Kern seines Lebens und findet sie in der Welt, indem er sie ihr gibt. Dieses Geben und Finden in einem ist der religiöse Akt des Orientalen. Jedes Weltbild ist ja, seinem Wesen als Bild gemäß, eine Vereinfachung und Vereinheitlichung der Welt; aber der Grieche etwa vereinfacht sie, indem er ihre Phänomene unter allgemeine Begriffe einordnet, der Asiate, indem er aus seiner Innerlichkeit, aus der Einheit im Geiste, die einige Welt aufbaut. Sein Einheitstrieb ist der elementarere.

Die einige Welt aber soll — und hier begegnen einander alle großen asiatischen Religionen und Ideologien — nicht bloß konzipiert, sie soll realisiert werden. Sie ist dem Menschen nicht gegeben, sondern aufgegeben; es ist seine Aufgabe, die wahre Welt zur wirklichen Welt zu machen. Hier bewährt sich der motorische Charakter des Orientalen in seiner höchsten Sublimierung: als das Pathos der Forderung. Die Forderung mag durch eine ganz innerliche Tat erfüllt werden; so meint es der Inder des Vedanta, der, das Gewebe des Scheins zerreißend, sein Selbst als mit dem Selbst der Welt identisch erkennt und die wahre, die einige Welt in der allumfassenden Einsamkeit seiner Seele verwirklicht. Oder aber die Forderung geht auf die Aktivität der ganzen Lebenshaltung. Auf eine Aktivität etwa, die das Werden der inneren Welt in der äußeren gegen die Übergriffe der gewaltsamen Extreme schützt; so meint es der taoistische Chinese, in dessen uraltem Weltbild das Geschehen der Welt aus einem Gegenspiel zweier Prinzipien, des hellen und des dunklen, quillt, der aber als das einige Urprinzip, in dem beide stehen, das Tao, die Bahn, erkennt, das Tao, welches der Weise auf Erden mit seinem Leben verwirklicht, nicht eingreifend und doch durch die Wesenhaftigkeit seines Tuns und seines Nichttuns den einigen Sinn der Welt in der Wirklichkeit durchsetzend. Oder auf eine Aktivität, die das Hindernde, das böse Prinzip bekämpft und so dem Durchbruch der Einheit in der entzweiten Welt

dient; so meint es der Perser des Avesta, für den es nicht gilt, das Gleichgewicht zwischen Licht und Finsternis zu halten, sondern für das Licht rückhaltlos Partei zu nehmen und dessen Krieg zu führen, bis es die Finsternis völlig vernichtet hat und die Welt unter seinem ausschließlichen Walten geeinigt ist. Immer aber, in allen Gestalten, ist es die gleiche beschwingte Forderung nach dem rechten Leben, dem erfüllenden Leben, nach dem „Weg". Immer tritt das Wissen um die Beschaffenheit der Welt, auf dem der Okzidentale fußt, der sie bewältigen will, zurück vor dem Wissen um den Weg; von aller Lehre des Orients ist zu sagen, was ein Pilger von Buddha sagt: er habe nicht vorgetragen, ob die Welt ewig oder zeitlich sei, er habe einzig den Weg gelehrt. Auch Sokrates wollte den Weg und nicht das Wissen lehren; aber hier fehlt das Gefühl der oberen Lebenswahrheit: daß das innere Schicksal der Welt von der Handlung des Handelnden in einem Maße abhängt, das keiner zu ermessen vermag. Diese Wahrheit bedeutet der „Weg" der orientalischen Lehren. Es ist die Wahrheit des Wortes „Eins tut not".

Die Erkenntnis des Orients ist: daß die Innerlichkeit der Welt in ihrer Äußerung und Offenbarung gehemmt ist, daß die urgemeinte Einheit gespalten und entstellt ist, daß die Welt des Menschengeistes bedarf, um sie zu lösen und zu einigen, und daß das Leben des Menschen auf der Welt einzig darin seinen Sinn und seine Macht hat. Das Sein steht in der Entzweiung: in der Entzweiung

von Ja und Nein, sagt die chinesische Formulierung, von Gut und Böse, die persische, von wahrer Welt und Scheinwelt, die indische. Der Mensch ist berufen, das Sein aus der Entzweiung zur Einheit zu bringen. Die Welt harrt des Menschen, daß er sie einige. Der Pfade, die ihn zu diesem Werke führen, sind viele, aber der Weg ist der eine, ἡ ὁδὸς τοῦ θεοῦ (Mc. 12, 14), der Weg Gottes in der Welt.

Das aber ist die ewige Größe des Orients und seine ewige Bedeutung für das Menschentum, daß diese Erkenntnis ganz ins Leben gekehrt ist: ob sie in Einsamkeit oder in Gemeinschaft, in der Stille oder im Kampf zu verwirklichen ist, ihr Wesen ist, daß sie verwirklicht zu werden heischt. Als Erkenntnis ist sie nur angelegt, vollendet ist sie erst als Tat. Die gedachte Idee ist dem Orient ein Entwurf, der erst in der gelebten zur Realität wird. Sie allein ist.

2.

Das Grundprinzip des Orients, das ich dargelegt habe, ist in allen seinen Völkern, die sich ein geistiges Haus erbauten, zur Entfaltung gelangt. Aber in einem unter ihnen, in dem kleinsten und spätesten, an der räumlichen Scheide zwischen Morgen- und Abendland gesiedelt und an der zeitlichen Scheide zwischen Blüte des Morgenlands und Blüte des Abendlands sich erschließend, hat es eine Wen-

dung erfahren, welche das Geschick der Menschheit für die bis zu uns reichende Epoche entschieden hat.

Die Juden sind ein Spätling des Orients. Sie erscheinen zu einer Zeit, da die großen Völker des Orients längst aus der Ära der Plastizität, der bestimmend formenden Erlebnisse getreten waren, und ihre schöpferische Kraft beginnt sich zu offenbaren, als jene Völker die ihre längst in weitausgespannten Kulturen ausgeprägt hatten. Zwei dieser Kulturen, von denen die biblischen Urkunden der ältesten Wanderungen Israels zu erzählen wissen, die babylonische und die ägyptische, haben das junge Volk der Juden beschenkt. Eine Gruppe von Gelehrten hat aus dieser Tatsache die Unselbständigkeit und Unproduktivität des jüdischen Geistes ableiten zu können geglaubt. Aber all ihr Bemühen geht von einer grundfalschen Voraussetzung aus: es bestehe die produktive Selbständigkeit eines Menschen oder eines Volkes darin, daß die Inhalte seiner Schöpfung nicht von andern hergenommen sind. Das Gegenteil ist wahr; schaffen heißt die Elemente in sich versammeln und zum Gebilde verschmelzen, und es gibt keine andre zulängliche Selbständigkeit als die der Gestaltung. Nicht wo einer ein „Motiv“ findet, sondern was er daraus bildet, ist historisch entscheidend. Wenn ein ägyptischer Priester des zweiten Jahrtausends prophezeit, es werde eine Hungersnot über das Land kommen, dann aber werde ein König erscheinen, der den früheren Wohlstand wiederherstellt, so

mag damit ein „Schema“ tradiert sein, aber es ist gehaltlos und unfruchtbar; wenn aber tausend Jahre danach Amos von Tekoa dieses Schema ergreift und mit seiner Inbrunst lebendig macht, wenn er verkündet, der Herr Jahwe werde Israel unter allen Völkern sieben, daß kein Korn zur Erde falle, und werde die zerfallene Hütte Davids aufrichten, dann ist hier und nicht dort Schöpfung, hier und nicht dort Anfang. Und das gleiche ergibt sich, wenn man einen babylonischen Bußpsalm mit einem jüdischen vergleicht; dort die Beteuerung des Beters, er habe nur unwissentlich gegessen, was seinem Gott ein Greuel ist, hier die Bitte: Gib mir einen neuen und gewissen Geist. Was kann es gelten, wieviel da etwa übernommen wurde, gegenüber dem unsäglichen Prozeß der Verinnerlichung, der sich daran vollzogen hat? Verinnerlichung — so dürfen wir es nennen, was das jüdische Volk an den geistigen Elementen des Orients, die in seine Hand kamen, getan hat. Aber mit diesem Namen meine ich nichts Allgemeines, sondern etwas durchaus Eigentümliches.

Alles, was ich vom Orientalen gesagt habe, gilt mit besonderer Deutlichkeit vom Juden. Er repräsentiert den motorischen Menschentypus in seiner deutlichsten Ausprägung. Das Tun ist ihm wesentlicher als das Erleben, oder richtiger: sein wesentliches Erleben ist in seinem Tun. Wie der Orientale überhaupt, so wird ganz besonders der Jude mehr der Gebärde der Dinge als ihres Umrisses inne, mehr des Nacheinander als des Nebenein-

ander, mehr der Zeit als des Raums. Er erfährt die Welt weniger in dem gesonderten vielfältigen Einzeldasein der Dinge als in ihrer Verbindung, ihrer Gemeinsamkeit und Gemeinschaft. Beim Griechen ist der Begriff der Abschluß eines seelischen Prozesses, beim Juden der Anfang. Aber weit tiefer wurzelt in ihm des Orientalen elementarer Einheitstrieb, der in ihm, wie ich schon sagte, eine denkwürdige Wendung genommen hat.

Auch der Jude sieht die Innerlichkeit der Welt in ihrer Äußerung und Offenbarung gehemmt, die urgemeinte Einheit gespalten und entstellt; auch er sieht die Welt in der Entzweiung stehen. Aber er erlebt die Entzweiung nicht bloß als etwas, was sich ihm in der Welt kundgibt, wie der Chinese, oder im Verhältnis zwischen der Welt und dem erkennenden Subjekt, wie der Inder, oder im Verhältnis zwischen der Welt und dem handelnden Subjekt, wie der Perser. Sondern er erlebt sie vor allem andern zuinnerst in sich selber: als die Entzweiung seines eignen Ich. Die einige Welt, die aufgebaut werden soll, ist im Menschen selber gemeint und angelegt als der „Wille Gottes"; aber im Menschen selber steht ihr das Hemmende, das Widerstrebende entgegen. Er fühlt sich zu jenem berufen, aber in dieses eingebettet; er erlebt sich als den Schauplatz des ungeheuersten Widerspruchs. Ein repräsentativer Jude, Saul von Tarsos, hat diese Erfahrung in erschütternd einfachen Worten ausgesprochen: „Denn das Gute, das ich will, das tue ich nicht, sondern das Böse, das ich nicht will, das

tue ich." Der Mensch, dem dies widerfährt, steht in der Unfreiheit der Entzweiung, in der Bedingtheit, im Zwiespalt, in der „Sünde"; denn Sünde bedeutet gar nichts andres als zwiespältig, unfrei leben. Er ist der Träger der Weltentzweiung, er erlebt an sich selber das Schicksal der Welt, die aus der Freiheit in die Unfreiheit, aus der Einheit in die Entzweiung gefallen ist. Es ist aber in seine Macht gegeben, auch der Träger der Welteinung zu sein. Wie der Inder die Welt zur Einheit bringt, indem er erkennt, so bringt der Jude die Welt zur Einheit, indem er sich entscheidet. Beides ist scheinbar nur ein Vorgang im und am Individuum, in Wahrheit ist es ein Vorgang im und am Wesen der Welt. (Der im Geist lebende Orientale fühlt sich nicht als ein von den andern getrenntes Individuum, sondern als Subjekt schlechthin, ebenso wie er die Gemeinde nicht als eine Gruppe von Individuen, sondern als Subjekt schlechthin empfindet.) Das Wesen der Welt ist es, das in der Erkenntnis des Inders und in der Entscheidung des Juden zu sich selber, zu seiner Einheit und Ganzheit kommt. Darin offenbart sich nicht etwa bloß einem Menschen die Einheit seines Geistes mit dem Weltgeist, sondern es erfüllt sich die Einheit des Seins. In der Entscheidung entscheidet sich die entzweite Welt zur Einheit. Der in der Entscheidung steht, weiß nichts, als daß er zu wählen hat, und auch das weiß er nicht mit dem Denken, sondern mit dem Sein; aber wenn er mit der ganzen Seele wählt, vollzieht sich das

Mysterium, und der Geist Gottes schwebt über den Wassern.

Mit der ganzen Seele. Wer sich mit der ganzen Seele entscheidet, entscheidet sich zu Gott; denn alle Ganzheit ist Gottes Ebenbild, und in jeder leuchtet er selber auf. In der wahrhaften, geeinten Entscheidung, in der alle Zweiheit aufgehoben ist, erfüllt sich in ewiger Erstmaligkeit der Ursinn der Welt. Von ihr sagt ein jüdisches Wort: „Die Welt ist um der Wahl des Wählenden willen erschaffen worden."

Dem Menschen, der sich entscheiden soll, stellt sich seine Entzweiung als die von Gut und Böse dar, das heißt von Richtung und Kraft. Nur wo sich eine Seele nicht zur Ganzheit zusammenzuschließen vermag, ergreift sie das Böse: läßt sie die richtungslose Kraft gewähren; die aus ihrer Einheit entscheidet, in der sind Kraft und Richtung vereint, die ungeschmälerte Gewalt des leidenschaftlichen Antriebs und die unabgelenkte Geradheit der Intention. An dem ihm anvertrauten Bereich vollendet dieser Mensch das Werk der Schöpfung. Jedes Dinges Vollendung aber, des größten und des geringsten, rührt an das Göttliche.

Man kann von diesem Ort aus überschauen, wie unter allen Orientalen der Jude der offenbarste Widerpart des Griechen ist. Der Grieche will die Welt bewältigen, der Jude will sie vollenden; für den Griechen ist sie da, für den Juden wird sie; der Grieche steht ihr gegenüber, der Jude ist ihr verbunden; der Grieche erkennt sie unter dem

Aspekt des Maßes, der Jude unter dem des Sinns; für den Griechen ist die Tat in der Welt, für den Juden ist die Welt in der Tat.

Jene höchste Sublimierung des motorischen Charakters des Orientalen, das Pathos der Forderung hat im Judentum seine größte Intensität gewonnen. Daß er die Entzweiung der Welt in sich als die seine erlebt, gibt dem Einheitsverlangen des Juden den siegreichen Antrieb. Er hat das Bangen der Welt nicht bloß erfahren, er hat es erlitten; in seinem Willen zum Einswerden pocht die Sehnsucht der Welt; und was er, erlösend und einend, an sich selber und an den Wesen und Dingen vollbringt, die ihm zugeteilt sind oder ihm begegnen, das tut er in urgeheimem Zusammenhang dem Herzen der Welt. In allem Ereignis bekundet sich ihm jene obere Lebenswahrheit des Orients, von der ich gesprochen habe: daß das innere Schicksal der Welt von der Handlung des Handelnden in einem Maße abhängt, das keiner zu ermessen vermag. Die Grundanschauung des Judentums ist die Anschauung von dem absoluten Wert der Tat als einer Entscheidung. Scheinbar ist die Tat unentrinnbar eingestellt in das eherne Gefüge der Ursächlichkeit, aus dessen Regeln sich ihr Gewicht ergibt; aber in Wahrheit wirkt sie tief und heimlich ins Schicksal der Welt, und wenn sie sich auf ihr göttliches Ziel, die Einheit, besinnt, wenn sie sich von der Bedingtheit losmacht und im eignen Lichte, das ist im Lichte Jahwes wandelt, ist sie frei und gewaltig wie Gottes Tat.

Unter allen Geistesgestaltungen der Menschheit ist das Judentum die einzige, in der die Entscheidung des Menschen solcherweise Mitte und Sinn alles Geschehens wird.

Teschuba, Umkehr — so heißt der Akt der Entscheidung in seiner letzten Steigerung: wenn er die Zäsur eines Menschenlebens, den erneuernden Umschwung mitten im Verlauf einer Existenz bedeutet. Wenn mitten in der „Sünde", in der Entscheidungslosigkeit, der Wille zur Entscheidung erwacht, birst die Decke des gewohnten Lebens, die Urkraft bricht durch und stürmt zum Himmel empor. An dem Umkehrenden geschieht die Schöpfung aufs neue; an seiner Erneuerung erneuert sich der Bestand der Welt. Ehe die Welt erschaffen war, heißt es, war da nichts als Gott allein und sein Name; da geriet es in seinem Sinne, die Welt zu erschaffen, und er zeichnete sie vor sich hin; aber er sah, daß die Welt nicht bestehen konnte, weil sie keine Grundfeste hatte; da schuf er die Umkehr.

Durch die Inbrunst seiner Forderung der Umkehr und durch die Inbrunst seines Glaubens an die Macht und Herrlichkeit der Umkehr, durch seine neue Magie, die Magie der Entscheidung, hat das Judentum den Okzident für die Lehre des Orients gewonnen. Durch sie ist es recht eigentlich der wirkende Orient geworden.

3.

Keine der großen religiösen Lehren ist im Abendland entstanden; das Abendland steht ihnen rezeptiv gegenüber. Es verarbeitet, was der Orient ihm darreicht, es paßt es seinen Denk- und Gefühlsformen an und modelt es nach ihnen um, zuweilen gelingt es ihm, es auszubauen; niemals aber vermochte es den riesenhaften Sinnbildern Asiens ein eignes gegenüberzustellen, niemals, die fugenlose Welt einer Gotteslehre auf irrationalem und unerschütterlichem Grunde aufzurichten. Europa hat Ideologien von unvergleichlicher Reinheit, Sicherheit und Geschlossenheit, aber keiner von ihnen eignet die elementare Gewalt der großen Lehren; es hat Dichtungen von heiliger Bildkraft, aber keine von ihnen kennt jene Metaphern des Namenlosen, welche die Sprache der großen Lehren sind; es hat religiöse Genies von innerster Legitimität, aber keiner von ihnen hat das Mysterium selbeigen aus dem Abgrund gehoben und in die Welt der Menschen eingesetzt, sie alle haben es empfangen, getragen und offenbart — auch der größte unter ihnen, Eckhart, ist nur ein später Sendbote des morgenländischen Meisters.

Was ist es, was Europa fehlt, wessen es allezeit bedarf und was es aus sich nie erzeugen kann? Es hat das umfänglichste und ausgebildetste Wissen und findet aus sich nicht den Sinn; es hat die strengste und reinlichste Zucht und findet aus sich nicht den Weg; es hat die reichste und freieste

Kunst und findet aus sich nicht das Zeichen; es hat den innigsten und geradesten Glauben und findet aus sich nicht den Gott. Was ihm fehlt, kann nicht die Einheitsfunktion sein, all sein Denken wurzelt in ihr; es kann nicht die Symbolfunktion sein, all sein Bilden kommt aus ihr her; es kann nicht die Kraft des Aufbaus sein. Was ihm fehlt, ist die Ausschließlichkeit der Kunde vom wahrhaften Leben, die eingeborne Gewißheit jenes Eins tut not. Dies ist es, was in den großen Lehren des Orients und einzig in ihnen schöpferisch besteht. Sie setzen das wahrhafte Leben als das fundamentale, von nichts anderm abgeleitete, auf nichts andres zurückzuführende metaphysische Prinzip; sie verkünden den Weg. Es gibt, so sprechen sie, dem Menschen nirgendwo anders den Sinn als im wahrhaften Leben, das die Welt einigt und erlöst; es gibt ihm nirgendwo anders die Wahrheit als im wahrhaften Leben. Wer den Weg geht, geht in den Fußtapfen Gottes.

Unter den großen Geistesgestaltungen des Orients mußte die entscheidende Wirkung auf den abendländischen Menschen die ausüben, in der die Verkündung des wahrhaften Lebens als Forderung an jeden Menschen erging, für die es nicht das Vorrecht des Weisen, des Erlesenen war, sondern jedem gleicherweise zugänglich, und die gerade den Verirrten, den Richtungslosen, den „Sünder“ am mächtigsten beschwor: die jüdische Lehre von der Entscheidung und der Umkehr. Die andern haben auf Weise, auf Erlesene gewirkt, diese auf die Völ-

ker, auf das Volk des Abendlands. Daß jedem, der das Rechte ergreift, die Pforten des Gottesreichs offenstehen, daß, wer sich nach dem Trost des Unbedingten sehnt, das Unbedingte nur handelnd zu erwählen braucht, das zwang die Weisen und die Einfältigen in eine Gemeinde zusammen. Die erste große werbende Eigentümlichkeit der jüdischen Lehre war diese Alloffenheit, die zweite war ihre Richtung auf die positive Tat. Sie wollte nicht, wie etwa der Buddhismus, von der Welt weg, sondern ins Herz der Welt führen; sie forderte von dem tätigen Menschen nicht, daß er auf das Tun verzichte, sondern daß er das Rechte tun lerne; sie tötete die lebendige Energie der Leidenschaft nicht, ja sie wollte sie noch steigern durch den ungeheuren Anspruch, den sie an sie stellte. Beide Prinzipien der jüdischen Lehre sind in den feierlichen Worten des Tanna debe Elijahu vereinigt: „Ich nehme zu Zeugen den Himmel und die Erde, daß auf Heiden und Juden, auf Mann und Weib, auf Knecht und Magd der heilige Geist ruhen kann, alleinzig nach der Tat des Menschen.“ Von beiden Prinzipien war die urchristliche Bewegung getragen, durch deren Entwicklung die jüdische Lehre das geistige Schicksal des Abendlandes gestaltete.

Wohl hat diese Bewegung nicht mit ihrem ursprünglichen Wesen, sondern synkretistisch vermischt das Abendland überwältigt; wohl hat sie vom Hellenismus mehr angenommen als Bilder und Worte; aber das dauernd Zeugende im Christentum

war jüdisches Urgut. Es ist bedeutsam, daß das erste Wort der Predigt Jesu bei den Synoptikern, das die johanneische Predigt wiederholt, das Grundwort der Propheten ist: Kehret um, und in seinem innern Sinn nur aus der überlieferten Lehre von der Teschuba verstanden werden kann. Die Schwungkraft der Botschaft Jesu ist die altjüdische Forderung der unbedingten Entscheidung, die den Menschen wandelt und ins Gottesreich hebt. Und sie ist die Schwungkraft des Christentums geblieben, auf die es zurückgriff, sooft es sich erneuern wollte — und wenn es sich dabei noch so sehr zu entjuden vermeinte.

4.

Die urchristliche Bewegung war im Judentum keine isolierte Erscheinung; wie sie aus dem Schoße alter jüdischer Lebensgemeinschaften entstanden war, so war sie auch in ihrer Zeit selbst nur eine der Äußerungen einer neuen geistigen Blüte, von der uns das Schrifttum bedeutende, wenn auch fragmentarische Zeugnisse überliefert hat. Mitten in dieser Epoche großer Fruchtbarkeit kam über die Juden das Verhängnis: der Untergang ihres Staates. In welcher Fülle seiner Lebenskraft dieses Volk gebrochen wurde, zeigte sechs Jahrzehnte nach der Zerstörung Jerusalems der große Aufstand Barkochbas, der so gewaltig war, daß Rom um seinen ganzen orientalischen Besitz bange wurde und daß,

als ihm im vierten Jahr unablässiger Anstrengungen seiner besten Feldherrn und Truppen die Niederwerfung des judäischen Völkleins gelang, Hadrian in seiner Siegesmeldung an den Senat die übliche Formel „Ich und mein Heer befinden uns wohl" wegließ. Was damals dem Judentum geschah, läßt sich in seiner tragischen Tiefe nur ahnen; wie ein ungeheuerliches Sinnbild mutet der Bericht an, daß auf dem Markt an der Terebinthe Abrahams zu Hebron Juden um den Preis eines Pferdes verkauft wurden. So kamen sie an das Abendland.

Dieses Ereignis hat die Geschichte des Judentums entzweigebrochen, wie es nie zuvor und darnach einem Volke widerfuhr. Indem es seiner morgenländischen Erde entrissen wurde, wurde es zugleich der Kontinuität seines geistigen Werdens entrissen. Das ist aus zwei Dingen zu verstehen: aus dem Zusammenhang des antiken Juden mit seinem Lande und aus der Genesis seiner geistigen Produktivität.

Einige Gelehrte, die sich mit der Psychologie des Judentums befaßt haben, sprechen mit axiomatischer Sicherheit die Ansicht aus, Israel sei ein Nomadenvolk gewesen und geblieben, und leiten allerlei wirkliche oder angebliche jüdische Eigenschaften davon ab. Diese Ansicht wird etwa damit begründet, daß in den biblischen Büchern, so bei den meisten Propheten, uns überall Bilder und Gleichnisse aus dem Hirtenleben entgegenträten, wogegen die aus dem Bauernleben äußerst selten seien. Das trifft auf keines der Bücher zu; ja in den

älteren der prophetischen Bücher, deren Urheber am stärksten mit dem natürlichen Leben des Volks zusammenhingen, wie etwa beim ersten Jesaja, kommt auf zwanzig Bilder aus Feld, Garten und Weinberg kaum eins aus der Viehzucht. In Wahrheit haben wir von der Zeit vor der Eroberung Kanaans zu wenig zuverlässige Kenntnis, um die Behauptung wagen zu dürfen, die Juden seien damals ein reines Nomadenvolk gewesen; und soweit wir die biblischen Erzählungen als Quelle anzusehen berechtigt sind, können wir aus ihnen das Gegenteil herauslesen; Isaaks Segen an Jakob ist der Segen eines Ackerbauers und Josefs Traum vom Garbenbinden der Traum eines Ackerbauers. In der palästinensischen Zeit aber zeugt das ganze Schrifttum von einer Liebe zur Scholle, von einer Verklärung des Bodenbaus, wie wir sie bei wenigen andern Völkern finden; göttliche Drohungen und göttliche Verheißungen haben fast immer den Acker zum Gegenstand; und Jesus Sirach spricht das Gefühl der Jahrhunderte aus, wenn er sagt, der Pflüger erhalte die ewige Schöpfung in ihrem Bestand. Selten hat es ein Volk gegeben, das so in seiner Seßhaftigkeit beschlossen und beseligt war. Und das ganze geistige und religiöse Leben des alten Judentums war eng verbunden mit dem Leben der Erde, mit dem Leben dieses vertrauten Bodens; Gott war der Lehnsherr des Ackers, seine Feste waren Ackerfeste und sein Gesetz ein Ackergesetz; zu welcher Höhe allgemeinen Geistes sich die Prophetie auch erhob, sie wurzelte immer in diesem

natürlichen Leben und ihre Forderung wollte in diesem natürlichen Leben verwirklicht werden — immer wollte ihr allgemeiner Geist einen Leib aus dieser besonderen kanaanäischen Erde anziehen. Die jüdische Religion lehrte (und das außerpaulinische Urchristentum ist ihr darin treu geblieben) nicht wie das paulinische Christentum ein Hinaustragen der Botschaft in die Völker, nicht wie der Islam ein Erobern der Welt für den Glauben, sondern die Einwurzelung im heimatlichen Boden, die Bewährung des rechten Lebens in der Enge, die vorbildliche Gestaltung einer Menschengemeinschaft auf der schmalen kanaanäischen Erde. Und die am tiefsten ursprüngliche Schöpfung des Judentums, der Messianismus, ist nur die gleiche Idee, als letzte Erfüllung gedacht, in die absolute Zukunft projiziert, da der Herr allen Völkern auf dem Berge Zion ein Mahl richten wird von reinem Wein, darinnen keine Hefe ist. Alles Schaffen nahm seine Kraft und seine Gestalt aus dem organischen Zusammenhang mit dieser Erde. Und nun wurde dieser Zusammenhang zerrissen; mit ihm zerriß der innere Zusammenhang des jüdischen Geistes. Gott wurde aus einem Lehnsherrn des Ackers der Schutzherr der Frömmigkeit, seine Feste aus Ackerfesten Feste der Synagoge und sein Gesetz aus einem Ackergesetz ein Ritualgesetz; der Geist wurde von seinen Wurzeln gelöst. Damals wurden die Juden ein Nomadenvolk.

Aber noch ein Zweites kam hinzu. Das geistige Leben der orientalischen Völker, in dem die Ge-

fahren des motorischen Menschen mit seinen sublimsten Möglichkeiten verknüpft sind und die Preisgabe des Selbst an den Taumel der Welt sich von den gleichen Wurzeln nährt wie die Besinnung des Selbst auf seine und der Welt unwandelbare Innerlichkeit, entwickelt sich oft in der Form eines Kampfes: des Kampfes der schöpferischen Geister, der Führer und Erlöser, gegen die Richtungslosigkeit der Volkstriebe. Eine besondere Intensität und Fruchtbarkeit hat dieser Kampf im alten Judentum. Aus dem Erlebnis der inneren Entzweiung und aus der immanenten Forderung der Entscheidung, das heißt des Einswerdens der Seele, ergab sich das Auseinanderfallen des Volkes in zwei geistige Klassen, die der Wählenden, der sich Entscheidenden, der zur Unbedingtheit Durchdringenden, der ans Ziel Hingegebenen, und die der Geschehenlassenden, der Entscheidungslosen, der träge in der Bedingtheit Verharrenden, der zweckhaft Selbstsüchtigen und Selbstzufriedenen; biblisch gesprochen, die der Diener Jahwes und die der Diener Baals, wobei zu beachten ist, daß diese sich keineswegs etwa für Baal und gegen Jahwe entschieden, sondern nach dem Worte Elijas „auf beiden Seiten hinkten". Im Kampf gegen sie entzündet sich allezeit die spezifische Genialität der Propheten und Lehrer Israels; sie ist eine kämpferische Genialität, und die jüdische Fruchtbarkeit ist eine kämpferische Fruchtbarkeit. Im Gegensatz zu der des Abendlandes, die auf das Werk geht und an ihm ihre Grenze hat, hat die jüdische Produktivität Form,

aber keine Grenze; sie hat, darf man wohl sagen, die Form des Unendlichen, denn sie hat die Form des Geisteskampfes.

Mit der Zerstörung des jüdischen Gemeinwesens wurde die Fruchtbarkeit des Geisteskampfes geschwächt. Die geistige Kraft sammelte sich nunmehr auf die Erhaltung des Volkstums gegen die äußeren Einflüsse, auf die strenge Umzäunung des eignen Bereiches, um das Eindringen fremder Tendenzen zu verhüten, auf die Kodifizierung der Werte, um aller Verschiebung vorzubeugen, auf die unmißverständliche, unumdeutbare, also konsequent rationale Formulierung der Religion. An die Stelle des gotterfüllten, fordernden, schöpferischen Elements trat immer mehr das starre, nur erhaltende, nur fortsetzende, nur abwehrende Element des offiziellen Judentums; ja, es richtete sich immer mehr gegen das Schöpferische, das ihm durch seine Kühnheit und Freiheit den Bestand des Volkstums zu gefährden schien, es wurde verketzernd und lebensfeindlich. In der sterilen Atmosphäre dieses Kampfes entwickelte sich eine abgelöste Geistigkeit, eine von dem Wurzelgrund des natürlichen Lebens und von den Funktionen des echten Geisteskampfes abgelöste Geistigkeit, neutral, substanzlos, dialektisch, die sich an alle Gegenstände, auch an die indifferentesten, hingeben konnte, um sie begrifflich zu zergliedern oder in Beziehung zueinander zu setzen, ohne auch nur einem wirklich schauendtriebhaft anzugehören. Die gebrochene, des Zusammenhangs beraubte schöpferische Kraft, die

Kraft der Unbedingtheit lebte nur noch fort in Ketzern, die zumeist machtlos und gestaltlos blieben und im Dunkel untergingen, zuweilen, wie der große Spinoza, die Umzäunung durchbrachen und die Welt anredeten, daß sie stille wurde, um ihnen zu lauschen; in messianischen Bewegungen, die in Flammenwirbeln gläubiger Begeisterung aufstiegen und zusammenfielen; und in der tiefen Welt der jüdischen Mystik, die das heilige Feuer der alten Gottverbundenheit unterirdisch hütete und es nur einmal, ein einziges spätes Mal ins Volk aufflammen ließ: in der großen religiösen Erhebung des Chassidismus, die im achtzehnten Jahrhundert die polnische Judenheit erfaßte; er offenbarte noch einmal die schrankenlose Gewalt des orientalischen Menschen aus den entbrannten Seelen, aber im Bann der Ängste um die Wahrung der Art befangen, wagte er die Umzäunung nicht anzutasten und vermochte sich daher die Funktionen des echten Geisteskampfes nicht anzueignen.

So konnte es geschehen, daß im neunzehnten Jahrhundert, als die Emanzipation das Judentum auf einen hohen Berg führte und ihm die Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit zeigte, die Umzäunung durchbrochen und niedergetreten wurde nicht von einer elementaren, zu neuer Schöpfung drängenden Kraft, sondern von blassen, schwächlichen Reformversuchen, die ihre Gedanken und Formen den Musterbüchern des europäischen Aufklärertums und der sogenannten fortgeschrittenen Religionen entnahmen. Wir leben in der proble-

matischen Situation, die auf diese Versuche gefolgt ist: in der im Judentum der letzte alte Aufbau des orientalischen Geistes erschüttert und einem neuen kein Grund gelegt scheint.

Und doch besteht dieser Grund, besteht unerschüttert fort. Dieser Grund ist die Seele des Juden selbst. Denn der Jude ist Orientale geblieben. Er ist aus seinem Lande getrieben und über die Länder des Abendlands geworfen worden; er hat unter einem Himmel wohnen müssen, den er nicht kannte, und auf einem Boden, den er nicht bebaute; er hat das Martyrium erduldet und, was schlimmer ist als Martyrium, das Leben in der Erniedrigung; die Sitten der Völker, bei denen er wohnte, haben ihn angerührt, und er hat die Sprachen der Völker gesprochen; und in alledem ist er Orientale geblieben. Er hat die motorische Schrankenlosigkeit des Grundwesens mit ihren Begleiterscheinungen, der Herrschaft des Zeitsinns und der schnellen Begriffsfunktion, in sich bewahrt, er hat den elementaren Einheitstrieb und die immanente Forderung in sich bewahrt, zuweilen verschüttet, zuweilen entartet, nie völlig erdrückt. Man wird sie im angepaßtesten Juden entdecken, wenn man sein Gemüt zu erschließen vermag; und welcher aus dem Inhalt seines Denkens den letzten Rest des Judentums ausgerottet hat, der trägt es in der Form seines Denkens unausrottbar fort. Aber weithin erkennbar leben sie in den an Fertigkeiten der Zivilisation armen, aber an Macht des ursprünglichen Ethos und des unmittelbaren Geistes

trotz eindringender Verderbnis und Zersetzung reichen jüdischen Volksmassen Osteuropas. Man sehe etwa den epigonenhaften, dennoch auch jetzt noch wundersamen Chassid unsrer Tage an; man sehe ihn zu seinem Gotte beten, von der Inbrunst geschüttelt, mit seinem ganzen Leibe das gleiche aussprechend, das seine Lippen sagen, ein grotesker und erhabener Anblick; man sehe ihn mit königlichen Gebärden und gesammelter Weihe das heilige Mahl des Sabbatausgangs begehen, an dem die Geheimnisse der Welterlösung hangen; und man wird fühlen: hier ist, verkümmert, verzerrt, dennoch unverkennbar, asiatische Gewalt und asiatische Innerlichkeit.

Auf diesem offenbaren oder latenten Orientalismus, diesem unter allen Einflüssen erhaltenen Seelengrund des Juden baut sich mein Glaube an eine neue geistig-religiöse Schöpfung des Judentums auf. In der Abgelöstheit und Aufgelöstheit seiner abendländischen Existenz kann ihm freilich nur Stückwerk geraten; kühne Wagnisse des Geistes können unternommen, starke Worte des Geistes können geprägt werden; religiöse Erregungen können aus dem wetterschweren Dunkel des Volksschicksals aufblitzen; aber eine große Schöpfung, die sie alle in einer Synthese vereinigt, die die Kontinuität des jüdischen Werdens wiederaufnimmt und dem unsterblichen jüdischen Einheitstrieb wieder adäquaten Ausdruck gewährt, wird nur erstehen können, wenn die Kontinuität des palästinensischen Lebens wiederaufgenommen wird, aus dem einst

die großen Konzeptionen dieses Einheitstriebs erwuchsen. Der Jude ist nicht der gleiche, der er damals war; er ist durch alle Himmel und Höllen des Abendlands hindurchgegangen und hat an seiner Seele Schaden gelitten; aber seine Urkraft ist unversehrt geblieben, ja sie ist geläutert worden. Wenn sie ihren mütterlichen Boden berührt, wird sie wieder schöpferisch sein. Der Jude kann seinen Beruf unter den Völkern nur dann wahrhaft erfüllen, wenn er von neuem und mit seiner ganzen, unversehrten, geläuterten Urkraft daran geht, zu verwirklichen, was seine Religiosität ihn in der Vorzeit lehrte: die Einwurzelung im heimatlichen Boden, die Bewährung des rechten Lebens in der Enge, die vorbildliche Gestaltung einer Menschengemeinschaft auf der schmalen kanaanäischen Erde.

5.

Das Zeitalter, in dem wir leben, wird man einst als das der asiatischen Krisis bezeichnen. Die führenden Völker des Orients sind teils unter die äußere Gewalt, teils unter den innerlich vergewaltigenden Einfluß Europas gekommen; sie haben ihre heiligsten Güter, die großen Traditionen ihres Geistes nicht gewahrt, ja sie haben sie zuweilen selber preisgegeben. Die Unterjochung Indiens, die Selbsteuropäisierung Japans, die Schwächung Persiens, zuletzt die Zerrüttung Chinas, in dem der altorientalische Geist unantastbar sicher zu wohnen

schien, sind einige Stadien dieses Prozesses. Die Seele Asiens wird gemordet, und es selber tut bei diesem Morde mit. Die Welt ist im Begriff, das unersetzlichste Gut zu verlieren, und kümmert sich nicht darum, vielmehr, sie spendet den Nationen Beifall, die es zerstören. Selbstbesinnung, Einkehr, Umkehr tut not. Europa muß sich unterfangen, eine neue Ära der Erhaltung des Orients und des Einvernehmens zwischen ihm und dem Abendland zu gegenseitiger Förderung und gemeinsamer menschheitlicher Arbeit zu begründen, eine Ära, in der Asien durch Europa nicht vergewaltigt, sondern aus seinen eignen Keimkräften heraus entfaltet, und Europa durch Asien nicht bedroht, sondern zu den großen Lebenswahrheiten hingeführt wird. Für diese weltgeschichtliche Mission bietet sich Europa ein Mittlervolk dar, das alle Weisheit und Kunst des Abendlands erworben und sein orientalisches Urwesen nicht verloren hat, das berufen ist, Orient und Okzident zu fruchtbarer Gegenseitigkeit zu verknüpfen, wie es vielleicht berufen ist, den Geist des Orients und den Geist des Okzidents in einer neuen Lehre zu verschmelzen. Wie dies geschehen mag, ist heute noch nicht zu umgrenzen. Aber dies eine sei gesagt, daß Jerusalem immer noch, ja mehr als je das ist, als was es im Altertum galt: das Tor der Völker. Hier ist der ewige Durchgang zwischen Orient und Okzident. Hierher lenkte das antike Asien seinen Schritt, wenn es, wie unter Nebukadnezar und Cyrus, erobernd gen Abend zog, hierher das Europa Alexanders und der Römer,

wenn es das Morgenland zu überwältigen gedachte. Unter dem Ansturm von Osten nach Westen brach der erste jüdische Staat zusammen, unter dem Ansturm von Westen nach Osten der zweite. Seither hat sich die Weltbedeutung Palästinas verdichtet und vertieft. Heute ist in einem noch schwereren, noch umfänglicheren, noch drohungs- und verheißungsvolleren Sinn Jerusalem das Tor der Völker. Es gilt das Heil Jerusalems zu suchen, welches das Heil der Völker ist.

JÜDISCHE RELIGIOSITÄT

Die jüdische Religiosität ist nicht, wie viele glauben, ein Gegenstand zwar von besonderer Würde, aber von unerheblicher Aktualität für die sogenannte „Lösung der Judenfrage", sondern sie ist, wie von je, so auch jetzt, für das Judentum der einzige Gegenstand von absoluter Aktualität, Triebkraft seines Schicksals, Richte seiner Bestimmung, die Gewalt, deren Aufflammen es neu beleben, deren völliges Verlöschen es dem Tode überantworten würde. Erneuerung des Judentums bedeutet in Wahrheit: Erneuerung der jüdischen Religiosität. Man kann, ohne sich um die jüdische Religiosität zu bekümmern, die Auflösung des Judentums wünschen, fordern, proklamieren; man kann, ohne sich um sie zu bekümmern, die „Erhaltung", das heißt die unmerkliche Auflösung des Judentums wünschen, fordern, proklamieren: nicht aber eine Erneuerung des Judentums. Wer diese ersehnt, will, daß es wieder ein mit allen Sinnen lebendiges, ein aus allen Kräften tätiges, ein zu heiliger Gemeinde verbundenes Judentum gebe; er hat erkannt, daß dahin aus der Gegenwart des jüdischen Daseins kein anderer Weg führt als durch Absage und Neubeginn. Dem aus solchem Willen und solcher Erkenntnis eine Erneuerung des Judentums Ersehnenden wird, je aktiver seine Sehnsucht ist, desto gewisser offenbar werden, daß Erneuerung des Judentums Erneuerung der jüdischen Religiosität bedeutet.

Ich sage und meine: Religiosität. Ich sage und meine nicht: Religion. Religiosität ist das ewig neu

werdende, ewig neu sich aussprechende und ausformende, das staunende und anbetende Gefühl des Menschen, daß über seine Bedingtheit hinaus und doch mitten aus ihr hervorbrechend ein Unbedingtes besteht, sein Verlangen, mit ihm lebendige Gemeinschaft zu schließen, und sein Wille, es durch sein Tun zu verwirklichen und in die Menschenwelt einzusetzen. Religion ist die Summe der Bräuche und Lehren, in denen sich die Religiosität einer bestimmten Epoche eines Volkstums ausgesprochen und ausgeformt hat, in Vorschriften und Glaubenssätzen festgelegt, allen künftigen Geschlechtern ohne Rücksicht auf deren neu gewordene, nach neuer Gestalt begehrende Religiosität als für sie unverrückbar verbindlich überliefert. Religion ist so lang wahr, als sie fruchtbar ist; dies aber ist sie so lang, als die Religiosität, das Joch der Vorschriften und Glaubenssätze auf sich nehmend, sie doch — oft ohne es zu merken — mit neuem glühenden Sinn zu erfüllen und zuinnerst zu verwandeln vermag, daß sie jedem Geschlecht erscheinen, als wären sie ihm selber heute offenbart, seine eignen, den Vätern fremden Nöte zu stillen. Sind aber die Riten und Dogmen einer Religion so erstarrt, daß die Religiosität sie nicht zu bewegen vermag oder sich ihnen nicht mehr fügen will, dann wird die Religion unfruchtbar und damit unwahr. Es ist also Religiosität das schaffende, Religion das organisierende Prinzip; Religiosität beginnt neu mit jedem jungen Menschen, den das Geheimnis erschüttert, Religion will ihn in ihr ein für allemal stabiliertes Gefüge einzwingen;

Religiosität meint Aktivität — ein elementares Sichinverhältnissetzen zum Absoluten —, Religion meint Passivität — ein Aufsichnehmen des überlieferten Gesetzes; Religiosität hat nur ihr Ziel, Religion hat Zwecke; aus Religiosität stehen die Söhne wider die Väter auf, um ihren selbeignen Gott zu finden, aus Religion verdammen die Väter die Söhne, weil sie sich ihren Gott nicht auferlegen ließen; Religion bedeutet Erhaltung, Religiosität bedeutet Erneuerung.

Worin immer aber ein andres Volk sein Heil finden mag, dem jüdischen ist es nirgendwo anders erschlossen als in der lebendigen Macht, an die sein Volkstum von je gebunden war und durch die es bestanden hat: nicht in seiner Religion, wohl aber in seiner Religiosität. Ein Wort des Baalschem spricht es aus: „Wir sagen ‚Gott Abrahams, Gott Isaaks und Gott Jakobs', wir sagen nicht ‚Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs', damit dir gesagt sei: Isaak und Jakob stützten sich nicht auf Abrahams Überlieferung, sondern selber suchten sie das Göttliche."

Ich will versuchen, das besondere Wesen der jüdischen Religiosität aus dem Schutt, mit dem es Rabbinismus und Rationalismus bedeckt haben, herauszulösen.

Der Akt, der in allen Zeiten dem Judentum als der Wesensgrund aller Religiosität erschien, ist der Akt der Entscheidung als der Verwirklichung der göttlichen Freiheit und Unbedingtheit auf Erden. Der spätjüdische Spruch „Die Welt ist um der

Wahl des Wählenden willen geschaffen worden" ist nur die reife Formulierung einer Idee, die unformuliert schon in der biblischen Zeit lebendig und wesenhaft war. Wie die Reihe der Sinai-Gebote durch den Ruf zur ausschließenden und unbedingten Entscheidung für den Einen eröffnet wird, so dienen die größten unter Moses Worten der gleichen Forderung: „Ganz sollst du mit Jahwe deinem Gott sein" und „Jahwe deinem Gott zu dienen mit deinem ganzen Herzen und deiner ganzen Seele"; und das gleiche verkünden die Propheten von Elija an, der zum Volke spricht: „Wie lange noch hinket ihr auf beiden Seiten?" Das nachbiblische Schrifttum bildet die Idee immer prägnanter aus. Die Mischna deutet das Wort „Du sollst Gott lieben mit deinem ganzen Herzen", dahin, daß gemeint sei: mit deinen beiden Trieben, mit dem „guten" und dem „bösen" Trieb; das heißt: mit der Entscheidung und durch sie, also daß die Inbrunst der Leidenschaft gewandelt wird und mit ihrer ganzen Kraft in die einige Tat eingeht; ist doch an sich kein Antrieb böse, sondern der Mensch macht ihn dazu, wenn er sich ihm ergibt statt ihn zu regieren; der Midrasch läßt Gott zum Menschen sprechen: „Du hast die Leidenschaft, die in deine Hand gegeben ist, böse gemacht." So wird auch das Wort des Psalmisten „Mein Herz sei ganz in deinen Gesetzen" dahin gedeutet, David habe zu Gott gesprochen: „Laß nicht den bösen Trieb mich teilen, sondern mache mein Herz ganz." Und noch nachdrücklicher heißt

es: „Nur wenn du ungeteilt bist“ (d. h. wenn du die innere Zweiheit durch die Entscheidung überwunden hast), „hast du teil an Jahwe deinem Gott.“ Die Trägheit, die Entscheidungslosigkeit aber wird als die Wurzel alles Übels bezeichnet; Sünde ist ganz und gar nichts andres als Trägheit. Wer ihr verfallen war, dann aber sich durch die gewaltigste Entscheidung ihr entwand, wer in den Abgrund der Entzweiung versunken war und sich daraus einen Weg zur Einheit brach, wer sich selber wie einen trägen Erdenkloß in die Hände nahm und zu einem Menschen knetete, der ist unter allen Gott der liebste; oder, wie es die Gemara ausdrückt, „an dem Ort, wo die Umkehrenden stehen, vermögen die vollkommenen Gerechten nicht zu stehen“. Die große Entscheidung ist der höchste, der göttliche Augenblick des Menschenlebens, ja des ganzen Weltlebens; „besser“, sagt die Mischna, „ist eine Stunde der Umkehr in dieser Welt, als das ganze Leben der kommenden Welt“; denn diese ist nur noch Sein, jene aber ist das gigantische Werden. Sünde heißt nicht frei, das ist sich entscheidend, sondern unfrei, bewirkt, bedingt leben; der Umkehrende entzündet das Mysterium der Freiheit, er schwingt sich aus der Bedingtheit in die Unbedingtheit, er ist, wie es im Sohar heißt, „lebendig an allen Seiten und vereinigt im Baume des Lebens“.

Kein Mensch kennt den Abgrund der inneren Zweiheit wie der Jude, aber keiner wie er das Wunder der Einung, das nicht geglaubt, das nur

erlebt werden kann. Darum kann ihm kein Verwirklichtes, sondern nur die mit jedem neuen Menschen neu anhebende Tat, die Verwirklichung selber Genüge tun. Das ist der Sinn des jüdischen Dualismus, daß jeder selbeigen aus seiner Tiefe und Finsternis nach göttlicher Freiheit und Unbedingtheit ringt: kein Mittler kann ihm helfen, kein Getanes ihm seine Tat erleichtern, da eben an der durchbrechenden Kraft seines Ansturms alles gelegen ist und jede Hilfe, jeder „Anschluß" diesen Ansturm nur zu schwächen vermag. Deshalb wurde die urchristliche Bewegung für den Juden unfruchtbar, als sie aus der wahrhaft jüdischen Verkündigung Jesu, jeder könne durch unbedingtes Leben Gottes Sohn werden, die Lehre machte, allein der Glaube an den eingebornen Sohn Gottes könne dem Menschen die Ewigkeit gewinnen. Deshalb mußte der Chassidismus seine volkerneuernde Wirkung verlieren, als er an die Stelle jener unmittelbaren Verbindung mit Gott, darin der Mensch „bis zur Wurzel aller Lehre und alles Gebotes kommt, zu Gottes Ich, der einfachen Einheit und Schrankenlosigkeit, wo alle Flügel der Gebote und Gesetze niedersinken", weil er sich durch seine Unbedingtheit über sie alle erhoben hat, — als er an die Stelle dieser wunderbaren Selbstbefreiung die Vermittlung des Zaddiks setzte. Die Grundanschauung der jüdischen Religiosität ist in dem Spruch enthalten: „Wenn der Mensch sich selbst reinigt und heiligt, ergießt sich der Heilige Geist über ihn."

Man fälscht den Sinn des Aktes der Entscheidung im Judentum, wenn man ihn als einen bloß ethischen behandelt; er ist ein religiöser, vielmehr: er ist der religiöse Akt; denn er ist die Verwirklichung Gottes durch den Menschen.

In der Auffassung dieser Verwirklichung sind in der jüdischen Religiosität drei Schichten zu unterscheiden, in deren Aufeinanderfolge sich das Werden jenes unterirdischen Judentums kundgibt, welches, heimlich und unterdrückt, das wahrhafte, das zeugende ist im Gegensatz zum offiziellen Scheinjudentum, das ohne Berufung herrscht und ohne Legitimität repräsentiert.

In der ersten, frühesten Schicht wird der Akt der Entscheidung als eine Verwirklichung Gottes durch Nachahmung, als eine imitatio Dei aufgefaßt. Gott ist das Ziel des Menschen, das Ursein, dessen Ebenbild zu werden er streben soll, denn „Gott schuf den Menschen zu seinem Ebenbilde", d. i. daß er es werde. Grundlegend für diese Auffassung ist das Wort des Buches Leviticus: „Heilig sollt ihr sein, denn heilig bin ich Jahwe, euer Gott." Es wird so gedeutet: „Wie ich abgesondert" — d. i. von keinem Ding bestimmt, allem Bedingtsein entrückt, aus mir selber wirkend — „bin, so sollt ihr abgesondert sein"; und weiter heißt es: „Wie Gott einig und einzig ist, so sei euer Dienst einig." Gott ist einig; so soll der Mensch seine Entzweiung überwinden und einig werden. Gott ist unbedingt; so soll sich der Mensch den Fesseln der Bedingtheit entwinden und unbedingt werden. Am schlich-

testen und überzeugendsten wird diese Anschauung in einem Wort Abba Schauls überliefert; in einer Erklärung eines Verses des Liedes Mose am Schilfmeer („Dies ist mein Gott und ich will ihn preisen") sprach er: Dies ist mein Gott — ich und er; das ist: ich will wie er werden. Daß es aber dazu keinen andern Weg gibt als den der Entscheidung und der Unbedingtheit, das erweist die Mythe des Sündenfalls: die Menschen vermaßen sich „wie Gott zu sein" und dadurch den Sinn des Lebens vereiteln, der darin besteht, wie Gott zu werden; so erlangten sie nichts anderes als das Wissen um die Zweiheit von Göttlichem und Menschlichem, die „Erkenntnis von Gut und Böse".

In der zweiten Schicht wird der Akt der Entscheidung als eine Verwirklichung Gottes durch Steigerung seiner Wirklichkeit aufgefaßt. Gott ist um so wirklicher, je mehr er vom Menschen in der Welt verwirklicht wird. Eine paradox klingende und doch unmittelbar ergreifende Formulierung dieses Gedankens ist es, wenn zu dem Jesaiawort „Ihr seid meine Zeugen, spricht Jahwe, und ich bin Gott" eine Deutung des geheimnisumwitterten Rabbi Simon ben Jochai angeführt wird: „Wenn ihr meine Zeugen seid, bin ich Jahwe, und wenn ihr nicht meine Zeugen seid, bin ich nicht Jahwe." Gott ist das Ziel des Menschen; so fließt jede Gewalt menschlicher Entscheidung dem Meere göttlicher Kraft zu. In diesem Sinn wird das Psalmwort „Gebet Gott die Macht" durch den Spruch erklärt: Die Gerechten mehren die Kraft der oberen

Herrschaft. Das spätere, insbesondere das kabbalistische Schrifttum hat den Gedanken, daß der unbedingt handelnde Mensch Gottes Genosse und Helfer in dem ewigen Schöpfungswerk ist, vielfältig ausgebaut. So nennt der Bahir den Gerechten eine Säule, die von der Erde zum Himmel geht und das Weltall trägt. So erklärt der Sohar das Psalmwort „Die Werke seiner Hände . . . sind mit Wahrheit und Redlichkeit gemacht" durch den Einfluß des wahrhaftig und redlich handelnden Menschen auf das Werden der Welt; und der Satz „Gott hatte noch nicht regnen lassen auf der Erde, und es war kein Mensch, das Land zu bebauen" wird ebenda dahin erläutert, es habe kein Werk von oben gegeben, weil es keine Tat von unten gab; dann aber „stieg von der Erde ein Dunst auf, und die Fläche des Landes ward getränkt", das heißt: durch Wirkung von unten geschah Werk von oben.

In der dritten Schicht endlich, die erst in der Kabbala in die Erscheinung tritt, steigert sich die Auffassung der Verwirklichung Gottes durch den Menschen zur Idee einer Wirkung der Menschentat auf Gottes Schicksal. Die Gottesherrlichkeit, die Schechina ist in die Welt des Bedingten gefallen, sie ist wie Israel in der Zerstreuung, im Galuth, sie wandert und irrt wie Israel, ausgeschüttet ins Reich der Dinge, sie will wie Israel erlöst, will mit dem Gotteswesen wiedervereinigt werden. Dazu aber kann nur der wirken, der in sich das Bedingte zum Unbedingten erhebt: durch ihn vollzieht sich die Erhebung der Welt, das ist die Erhebung der

Schechina. Darum sagt ein chassidisches Wort von den Umkehrenden, daß sie Gott loskaufen. Und wie in dem Eintritt der Seele in den Menschenleib der König, Gott, sich der Königin, der Schechina, in Liebe zuneigt, so hebt sich in der Bezwingung des Bedingten durch die umkehrende, die wiedergeborene Seele die Königin in Liebe zum König empor; durch solche Liebeseinung wird das Sein ewig erneuert. „So wächst das Leben von oben und von unten, der Urquell füllt sich ewig, ewig füllt sich das Meer und alles ist ernährt."

Allen drei Schichten gemeinsam und der jüdischen Religiosität ureigentümlich ist die Anschauung von dem absoluten Wert der Menschentat, der nicht mit der dürftigen Erkenntnis irdischer Ursachen und Wirkungen ermessen werden kann. In irgendeiner Tat irgendeines Menschen mündet Unendliches, Unendliches entströmt ihr. Nicht am Handelnden ist es zu fassen, welcher Mächte Abgesandter, welcher Mächte Beweger er ist, aber er wisse, daß die Fülle des Weltgeschicks in namenlosen Verknüpfungen durch seine Hände geht. Es heißt in der Gemara: „Jeder soll sprechen: um meinetwillen ist die Welt erschaffen worden"; und wieder heißt es; „Jeder soll sagen: Auf mir steht die Welt": eine chassidische Schrift bekräftigt: Ja, er ist der Einzige in der Welt und ihr Bestand hangt an seiner Tat.

In der Unbedingtheit seiner Tat erlebt der Mensch die Gemeinschaft mit Gott. Nur für den Lässigen, den Entscheidungslosen, den Geschehen-

lassenden, den in seine Zwecke Verstrickten ist Gott ein unbekanntes Wesen jenseits der Welt; für den Wählenden, den sich Entscheidenden, den um sein Ziel Entbrennenden, den Unbedingten ist er das Nächste, das Vertrauteste, das er selber handelnd ewig neu verwirklicht und erlebt, und eben darin das Geheimnis der Geheimnisse. Ob Gott „transzendent" oder „immanent" ist, ist nicht eine Sache Gottes; es ist eine Sache des Menschen. Zu der Erzählung der Genesis, wie die drei Männer zu Abraham „in der Glut des Tages" kommen, bemerkt der Sohar: „Wenn die untere Welt im Verlangen nach der oberen auflodert, steigt diese zu ihr herab, und beide Welten vereinigen und durchdringen einander alsdann im Menschen." Im gleichen Sinn kann das Psalmwort erklärt werden: „Gott ist allen nahe, die ihn rufen, allen, die ihn mit der Wahrheit rufen"; das heißt: mit der Wahrheit, die sie tun.

Mit der Wahrheit, die sie tun. Diese Wahrheit ist kein Was, sondern ein Wie. Nicht der Inhalt der Tat macht sie zur Wahrheit, sondern ob sie in menschlicher Bedingtheit oder in göttlicher Unbedingtheit geschieht. Nicht die Materie der Tat bestimmt darüber, ob sie im Vorhof, im Reich der Dinge verläuft oder ins Allerheiligste dringt, sondern die Macht der Entscheidung, die sie hervorbringt, und die Weihe der Intention, die ihr innewohnt. Jede Handlung, auch die zu den profansten gezählt wird, ist heilig, wenn sie in Heiligkeit, in Unbedingtheit getan wird.

Die Unbedingtheit ist der spezifische religiöse Gehalt des Judentums. Nicht auf einem Glaubenssatz und nicht auf einer ethischen Vorschrift ist die jüdische Religiosität aufgebaut, sondern auf einem Grundgefühl, das dem Menschen seinen Sinn gibt: auf dem Grundgefühl, daß eins not tut.

Wo die Religiosität gemeinschaftbildend, religionstiftend wirkt, wo sie aus dem Leben des Einzelnen in das Leben zwischen den Menschen eintritt, wird dieses Grundgefühl zur Forderung. Im Zeichen der Forderung und des Kampfes um sie steht die Stiftung der jüdischen Religion, stehen alle ihre schöpferischen Erhebungen.

Als Forderung und Kampf vollzieht sich die Stiftung der jüdischen Religion. Wenn Mose, das Feuer des Dornbusches in den Augen, vor die Ältesten Israels tritt, fühlt man schon alles vorbestimmt, was geschehen wird. Ich kenne in Weltgeschichte und Weltmythos keinen größeren Vorgang, keinen furchtbareren. Das Volk ist von dem abgefallen, den es noch nicht zu fassen vermochte — die Söhne Levis durchschreiten auf Moses Geheiß das Lager und erschlagen dreitausend ihrer Brüder. Das ausziehende Geschlecht hält den Prüfungen der Wüste nicht stand — es muß in der Wüste hinsterben. In der Vernichtung alles Halben und Unzulänglichen offenbart sich der verkündete Gott als das verzehrende Feuer der Unbedingtheit.

Schon hier treten nebeneinander und gegeneinander die zwei führenden Menschentypen, zwischen denen die innere Geschichte des Judentums sich

als ein Kampf austrägt: der Prophet und der Priester. Mose ist der Fordernde, der auf nichts hört als auf die Stimme und nichts anerkennt als die Tat. Aaron ist der Vermittelnde, der den Stimmen ebenso zugänglich ist wie der Stimme und das Volk durch seinen richtungsbaren Formendienst zuchtlos macht. Der Prophet will die Wahrheit, der Priester will die Macht. Es sind ewige Typen in der Geschichte des Judentums.

Im Kampf wurde die jüdische Religiosität aus dem Geiste Moses zur Religion; im Kampf muß sie sich immer wieder mitten in der Religion erneuern, deren Formenzwang sie zu ersticken droht, muß immer wieder die erstarrte Masse mit ihrer glühenden Forderung umzuschmelzen versuchen. Niemals gelingt es ihr, dem offiziellen Judentum, den geltenden Institutionen die Herrschaft zu entreißen; immer aber wirkt sie, sei es offenbar, sei es heimlich, tief auf das Werden des Volksgeistes ein. Zuweilen erhebt sich die Religion zu einem neuen, höheren Leben. Zuweilen sprengt sie das Gefüge der Gemeinschaft. Zuweilen zerfällt sie nach einem kurzen Aufblühen. Für jede dieser Möglichkeiten gibt uns die Geschichte des Judentums ein repräsentatives Beispiel.

Der Opferkult Israels mag aus dem primitiven Bedürfnis nach einer lebendigen Gemeinschaft mit dem Gott durch den sakramentalen Akt etwa eines gemeinsamen Mahles entstanden sein; sicherlich wirkte bald ein ganz anderes Gefühl mit: das Bedürfnis nach einer Hingabe, welche die eigentlich

gewollte und gemeinte Selbsthingabe sinnbildlich vertreten und darstellen mochte. Unter der Leitung des Priesters aber wird das Symbol zum Ersatz. Der Opferkult wird so ausgearbeitet und kodifiziert, daß in jeder Lage des Menschenlebens, in jedem Augenblick des Menschenschicksals ein vorgeschriebenes Opfer zur Verfügung steht, um die Verbindung mit Gott herzustellen, und hinwieder besteht diese Verbindung in nichts anderm mehr als in dem Opfer. Es tut nun nicht mehr not, wenn Leid einen anfaßt oder die eigne Sünde einen erschreckt, sich ringend, hingegeben, im Sturm der Entscheidung an Gott zu schließen, bis der Schrei der Kreatur verstummt vor der heimlichen Stimme; man bringt das Opfer, man tut, was angeordnet ist, und der Gott ist versöhnt. Wohl tritt Jahwes Opferkult mit dem Anspruch der Wahrheit dem vielfältigen Götzendienst im Volke entgegen, und noch Elija weiß es nicht anders zu sagen, als daß er für Jahwe und wider Baal streitet; aber ob ein Dienst Götzendienst oder Gottesdienst ist, darüber entscheidet nicht, unter welchem Namen man seinen Gott anruft, sondern wie man ihm dient. Das ist die große Erkenntnis der späteren Propheten, die ein Jahrhundert nach Elija zum Volke zu reden beginnen. In Worten einer gebieterischen Leidenschaft verwerfen Amos und Micha, Jesaja und Jeremija den „Greuel" des Opferkults und fordern den wahrhaften Gottesdienst: die „Gerechtigkeit", das heißt das unbedingte Leben mit Gott und mit den Menschen. Die inhaltlichen Bestimmungen, die sitt-

lichen Normen hat die Botschaft der Propheten mit Lehren anderer Völker gemein; das Einzige, das Jüdische an ihr ist der Atem der Unbedingtheit, der sie durchweht, das Postulat der Entscheidung, das in jedem ihrer Worte und noch in dem fordernden Rhythmus ihrer Sätze tönt: ihre Religiosität. Jede Konstruktion einer „reinen Ethik" des Judentums ist von Grund aus verfehlt; da ist der Kern des Judentums, wo das Unbedingte ein verhülltes Gottesangesicht ist, das in der Menschentat offenbart werden will.

Die Propheten wollten den Opferkult vernichten. Sie haben seine Herrschaft nicht zu schmälern vermocht; der Priester behielt die Führung in Händen. Und doch haben sie die jüdische Religiosität, haben die Seele des Volkstums erneuert; so unsichtbar vollziehen sich die Siege des Geistes.

Im zweiten Reich tritt eine neue religiöse Institution in den Mittelpunkt: die Schrift. Sie wird als der festgelegte Ausdruck der Staatsreligion allmählich kanonisiert. Aus der Fülle überlieferten Materials scheiden dem Priestertum botmäßige Körperschaften alles aus, was ihnen mythisch, verdächtig erscheint. So entsteht das Buch, welches das hinfort allein gültige Schrifttum umfaßt; es wird so alleingültig, daß alle nicht in den Kanon aufgenommenen Bücher untergehen. Aber nicht bloß über das übrige Schrifttum siegt es, auch über das Leben. Die Schrift ist fortan die Wahrheit; man kann zu Gott nur dadurch gelangen, daß man sich in allem an die Schrift hält. Sie wird aber vom

Priester, hernach von dem ursprünglich freier gesinnten Schriftgelehrten nicht als eine im Leben auszugestaltende, mit neuem Lebenssinn zu füllende Verkündigung, sondern als eine Satzung, eine Summe von Vorschriften behandelt, vom Priester formalistisch abgegrenzt, vom Schriftgelehrten dialektisch ausgesponnen, immer aber ins Enge, Starre, Unfreie gewandt, die lebendige Religiosität nicht fördernd, sondern unterbindend. Dieser Tendenz des offiziellen Judentums erwächst einerseits eine mehr vermittelnde Gegenaktion im eigenen Lager, deren späten literarischen Niederschlag wir in der Agada finden, anderseits eine radikalere Gegenaktion in der sich absondernden essäischen Gemeinschaft und der um sie flutenden Bewegung, die zuletzt im Urchristentum mündet. Von beiden gilt in ihrem Verhältnis zur Schrift, was von den Therapeuten gesagt wird: die ganze Gesetzgebung scheine ihnen einem lebendigen Wesen vergleichbar, dessen Leib die Worte, dessen Seele der verborgene Sinn sei; in diesem schaue die Menschenseele ihr eignes Selbst an. Beide weisen der Veräußerlichung gegenüber, die der Schrift angetan worden war, auf ihre Innerlichkeit hin. Und auch die urchristliche Bewegung wendet sich nicht — wie die Propheten sich gegen den Opferkult wendeten — gegen die Schrift, sondern dagegen, daß deren Sinn vom Unbedingten ins Bedingte gekehrt wird; sie will das Pathos der Forderung wiederherstellen. Aber keiner dieser Strömungen gelingt es, die jüdische Religion zu erneuern; der Agada nicht, weil sie nur fragmentarisch

wirkte und ihre Kräfte nicht zusammenschloß; dem Essäismus nicht, weil er sich einer unfruchtbaren Absonderung ergab und nicht ins Volk strebte; das Urchristentum aber war für eine Erneuerung des Judentums verloren, als es sich selber untreu wurde und den großen Gedanken, der es emporgetragen hatte, die Idee der gotterobernden Umkehr, zum gnadenreichen Anschluß an den Christus verengerte: — damals gewann es die Völker und gab das Judentum preis, indem es das Gefüge seiner Gemeinschaft sprengte. Das Christentum ist von da aus zur Herrschaft über die Völker aufgestiegen, das Judentum in Erstarrung, Erniedrigung, Entartung gesunken; aber sein Kern hat unerschütterlich den Anspruch gewahrt, die wahre Ekklesia, die treugebliebene Gemeinde der göttlichen Unmittelbarkeit zu sein.

Seit der Zerstörung Jerusalems steht die Tradition im Zentrum des religiösen Lebens des Judentums. Ein Zaun wurde um das Gesetz gezogen aus der Absicht, das Fremde und Gefährdende fernzuhalten, aber er hielt oft genug auch die lebendige Religiosität fern. Wohl bedarf die Religiosität der Formen, wenn sie sich in einer Gemeinschaft von Menschen darstellen, eine Gemeinschaft bilden und erhalten, — wenn sie als Religion bestehen will; denn nur in gemeinsamen Lebensformen ist dauernde, von Geschlecht zu Geschlecht gehende religiöse Gemeinschaft möglich. Wenn aber die Religion, statt die Menschen zur Freiheit in Gott zu verbinden, sie unter dem umwandelbaren Gesetz

hält und ihr Verlangen nach Freiheit verdammt; wenn sie, statt ihre Formen als die Bindung zu betrachten, auf deren Grunde sich die wahrhafte Freiheit aufbauen kann, sie als die Bindung betrachtet, die alle Freiheit ausschließt; wenn sie, statt dem Gesetz den großen urzeitlichen Zug zu lassen, es in einen wimmelnden Formelnkram verwandelt und die Entscheidung über rechtes und unrechtes Handeln zu einer spitzfindigen Kasuistik ausarten läßt: — dann ist sie nicht mehr Formung, sondern Knechtung der Religiosität. Dieser Prozeß kennzeichnet die Geschichte der jüdischen Tradition. Die Gegenaktion der Religiosität hat zweierlei Gestalt. Die eine ist die von einer Zeit zur andern aufflackernde Auflehnung der Ketzer, oft mit gewaltigen, das ganze Volk aufwühlenden messianischen Bewegungen verbunden. Die zweite ist die stetige, aufbauende Tätigkeit der jüdischen Mystik, die den erstarrten Ritus durch die Idee der Kawwana, der Intention zu beleben und jeder religiösen Handlung einen heimlichen, auf Gottes Schicksal und die Erlösung der Welt gerichteten Sinn zu geben strebt. In der älteren Kabbala wohnt dieser Tendenz noch ein theologisch-allegorisierendes Element inne, das ihr Volkstümlichwerden verhindert. Erst in der späteren lurjanischen Kabbala wird sie unmittelbar-gefühlsmäßig, und im Chassidismus wächst sie zur großen Volksbewegung. Dieser will das Gesetz nicht schmälern, er will es lebendig machen, will es aus dem Bedingten wieder ins Unbedingte heben: jeder soll durch wahrhaftes

Leben selbst eine Thora, ein Gesetz werden. Aus dem Chassidismus hätte die jüdische Religiosität wie nie zuvor erneuert werden können. Aber vom offiziellen Judentum verketzert, verleumdet, denunziert, durch die Schwäche des Volkes, das der Entschiedenheit seiner Lehre noch nicht gewachsen war, entartend, zerfiel er, ehe er sein Werk getan hatte.

Allen drei Bewegungen, der prophetischen, der essäisch-urchristlichen, der kabbalistisch-chassidischen ist es gemeinsam, daß sie nicht darauf ausgehen, das Leben des Menschen zu erleichtern, sondern es zu erschweren, zugleich freilich, es zu beseelen und beseligen. Allen gemeinsam ist der Antrieb, die Entscheidung als die bestimmende Macht in aller Religiosität wiederherzustellen. Durch die Erstarrung des Opferkults, durch die Erstarrung der Schrift, durch die Erstarrung der Tradition wird die freie Entscheidung im Menschen niedergehalten; nicht die aus der Entscheidung geborene, in Unbedingtheit atmende Tat gilt als der Weg zu Gott, sondern die Erfüllung der Vorschriften. Das Prophetentum aber, das Urchristentum, der Chassidismus besinnen sich auf die Entscheidung als auf die Seele der jüdischen Religiosität und rufen zu ihr auf. Das ist der ewige Sinn dieser Bewegungen für das Judentum, das ist ihr durch nichts zu verkürzendes Recht auf unsere Treue; das macht sie uns wichtig für das Werk der Erneuerung: nicht worin sie ausgingen, sondern woraus sie herkamen, nicht die Formen, son-

dern die Kräfte. Das sind die Kräfte, die im Judentum nie zulängliche Form, nie Herrschaft gewannen, die vom offiziellen Judentum, das ist von der allzeit herrschenden Unkraft, allzeit niedergedrückt worden sind. Es sind nicht Kräfte von Volkszeiten und Volksteilen, es sind nicht Kräfte der Auflehnung und des Sektierertums, es sind die Kräfte, die den Geisteskampf des lebendigen Judentums gegen die Unfreiheit kämpfen, es sind die ewigen Kräfte. Aus ihnen allein kann die religiöse Erschütterung kommen, ohne die keine Erneuerung des jüdischen Volkstums geraten kann.

Religiosität, sagte ich, ist das Verlangen des Menschen, mit dem Unbedingten lebendige Gemeinschaft zu schließen, und sein Wille, es durch sein Tun zu verwirklichen und in die Menschenwelt einzusetzen. Echte Religiosität hat somit nichts gemein weder mit den Träumereien schwärmerischer Herzen, noch mit dem Selbstgenuß ästhetisierender Seelen, noch mit den tiefsinnigen Spielen einer geübten Intellektualität. Echte Religiosität ist ein Tun. Sie will das Unbedingte im Stoff der Erde ausformen. Gottes Angesicht ruht unsichtbar im Block der Welt; es muß hervorgeholt, herausgemeißelt werden. Daran arbeiten heißt religiös sein, nichts anderes. Am innigsten und unmittelbarsten ist uns diese Aufgabe zugeteilt im Leben der Menschen, das unserer Einwirkung erschlossen ist wie kein anderes Ding der Welt. Hier wie nirgendwo ist uns eine Vielheit in die Hand gegeben, sie zur Einheit zu bilden, eine gewaltig formlose

Masse, in der wir die göttliche Gestalt ausprägen sollen. Die Gemeinschaft der Menschen ist ein angelegtes Werk, das unser harrt; ein Chaos, das wir zu ordnen, eine Diaspora, die wir zu sammeln, ein Widerstreit, den wir zu versöhnen haben. Dies aber können wir einzig dadurch, daß jeder von uns an seiner Stelle, im natürlichen Bereich seines Zusammenlebens mit den Menschen das Rechte, das Einigende, das Gestaltende tut: weil Gott durch ihn nicht geglaubt, nicht erörtert, nicht verfochten, sondern verwirklicht werden will.

DER MYTHOS DER JUDEN

Wir können uns unser eigenes Gefühl vom Mythos zunächst nicht besser deuten, als wenn wir uns den Sinn des Wortes etwa von Platon mitteilen lassen. Wir finden dann, daß Mythos bedeutet: ein Bericht von göttlichem Geschehen als einer sinnlichen Wirklichkeit. Es ist demnach nicht Mythos zu nennen, wenn das göttliche Geschehen als ein transzendenter Hergang oder als ein Erlebnis der Seele zu erzählen versucht wird: ein theologischer Vortrag, sei er auch von evangelischer Einfalt und Größe, oder eine Nachricht von ekstatischen Visionen, sei sie von noch so erschütternder Sichtbarkeit, stehen außerhalb des eigentlich Mythischen.

Dieser ursprüngliche Gehalt der sprachlichen Überlieferung ist so tief und dauernd berechtigt, daß man es recht wohl begreifen kann, wie sich aus ihm die Ansicht bilden mußte, die mythenbildende Kraft sei einzig jenen Völkern eigen, denen das Göttliche als eine sinnlich gegebene Substanz galt, und die daher auch sein Tun und Leiden als einen Zusammenhang rein sinnlicher Begebenheiten auffaßten. Man ging weiter und stellte die polytheistisch empfindenden Völker den monotheistisch empfindenden als die mythenschaffenden den mythenlosen gegenüber. Zu diesen, den mythenlosen Völkern, wurde das jüdische gezählt und als solches verherrlicht oder verachtet; verherrlicht, wenn der Beurteilende im Mythos eine niedere Vorstufe der Religion

sah, verachtet, wenn er in ihm den sich über aller Religion erhebenden Gipfel des Menschentums, die natürliche und ewige Metaphysik der Menschenseele erblickte. Solche — zumeist recht wirksame — Versuche, das Wesen von Völkern zu bewerten, statt es zu erkennen, sind immer töricht und unnütz; am meisten dann, wenn sie wie hier auf Unkenntnis oder Entstellung der geschichtlichen Realität gegründet sind. Unkenntnis und Entstellung sind ja die Grundpfeiler der modernen rassenpsychologischen Behandlung des Judentums; man entdeckt etwa einen rationalistischen oder utilitaristischen Zug in einigen Aussprüchen oder Gepflogenheiten des offiziellen Judentums und beteuert, den Rationalismus oder den Utilitarismus des Judentums erwiesen zu haben; ohne zu ahnen oder ahnen zu wollen, daß jenes nur unbedeutende, wiewohl geltungsmächtige Stockungen in der großen, aber demütigen Flut der inbrünstigen, hingegebenen, überzweckhaften jüdischen Volksreligiosität bedeutet. Und die jüdischen Apologetiker hinwieder, deren armseliger Eifer darauf geht, darzulegen, daß das Judentum gar nichts Besonderes, sondern nur die pure Humanität sei, tun das gleiche auf ihre Weise: weil sie selbst in der Korruption des Rationalismus und Utilitarismus befangen sind. So hat man denn auch von beiden Seiten die Existenz von Mythen im Judentum lange Zeit geleugnet. Das war nicht gar schwer. Das nachbiblische Schrifttum blieb in seinem Wesen lange unbekannt: die Agada als müßiges Phantasiespiel oder als flache Parabeldichtung, der Mi-

drasch als spitzfindige und unfruchtbare Kommentarsammlung, die Kabbala als sinnlose und groteske Zahlentüftelei, den Chassidismus kannte man kaum dem Namen nach oder tat ihn als eine krankhafte Schwärmerei mit geringschätziger Gebärde ab. Die Bibel aber mochte auch mancher redlichen Erforschung so erscheinen, als sei ihr alles Mythische fremd; ist sie doch in die Form, in der sie auf uns gekommen ist, durch eine vom Geist des offiziellen spätjüdischen Priestertums inspirierte Körperschaft gebracht worden, die die nährende Quelle aller wahrhaften Religiosität, den Mythos, als den Erbfeind der Religion, wie sie sie dachte und wollte, ansah und daher aus der Fülle überkommener Schriften alles Mythische nach bestem Wissen ausschied. Glücklicherweise war dieses ihr Wissen kein vollständiges, und manches entging ihr, dessen ursprünglicher Charakter ihr nicht mehr gegenwärtig war. So finden sich in allen Büchern der Bibel versprengte Adern des edlen Erzes. Als sie durch die neue Forschung aufgedeckt wurden, konnte man die Existenz des jüdischen Mythos nicht länger leugnen; aber man bestritt nunmehr seine Selbständigkeit. Wo man bei einem anderen vorderasiatischen Volke ein verwandtes mythisches Motiv fand, wurde es als das Original, das jüdische als Abklatsch gekennzeichnet, und wo man keins fand, da nahm man eben an, das Original sei verloren gegangen. Es tut nicht not, hier diesen Kleinlichkeiten (die dem tief fundierten, aber aussichtslosen Verlangen des heutigen Abendländers entsprungen

sind, sein Christentum, auf das er nicht verzichten kann, zu entjuden) nachzugehen; denn was sehr viel wesentlicher ist, als sie einzeln zu widerlegen: die ganze Geschichtsauffassung, die sie erst möglich macht, ist eine ungeheuerliche Verirrung. Es ist ein verkehrtes und vermessenes Beginnen, einen solchen zyklopischen Bestand wie den Mythenbesitz eines Volkes unter dem kläglich ephemeren Gesichtspunkt der „Originalität" zu betrachten. Wo der Geist vor uns steht, da gilt nicht Originalität, sondern Realität; und die Werke des Geistes sind nicht dazu da, daß wir sie zerlegen und die Produkte der Analyse daraufhin prüfen, ob sie hier zum erstenmal vorkommen — dieses „zum erstenmal" kann nur der kümmerliche Maulwurfsverstand konzipieren, der die unendliche Geschichte des Geistes und seine ewig neuen Bildungen aus dem ewig gleichen Material nicht ahnt —; die Werke des Geistes sind dazu da, als geformte Ganzheit, als einige Gestalt, als Realität empfangen, erlebt, verehrt zu werden. Und eine solche Realität ist der Mythos der Juden, wie wir ihn trotz aller jüdischen und antijüdischen Anschläge uns wiederaufzubauen vermögen. Er mag allerlei „Motive" mit denen anderer Völker gemein haben, und es wird kaum je möglich sein, wahrhaft zu ermitteln, welche davon auf einer Wanderung von Volk zu Volk — wie sie ja alle Völker, die sogenannten produktiven und die sogenannten rezeptiven, gebend und nehmend erfahren — beruhen, welche hingegen auf der Artgemeinsamkeit, die zwischen den Juden und jenen anderen Völkern bestand

oder besteht: der Gemeinsamkeit der Formen des Erlebens und der Formen, das Erlebte auszusprechen, aber auch auf der Gemeinsamkeit der Erde und des Schicksals: der Gemeinsamkeit der Inhalte des Erlebens. Das, sage ich, wird wohl nie völlig zu ermitteln sein. Aber nicht das ist uns Nachgeborenen wesentlich, sondern die Reinheit und Größe des schöpferischen Menschentums, das all dies, wie Cellini seinen ganzen Hausrat, in den Gußofen wirft und daraus die unsterbliche Gestalt errichtet. —

Gleichzeitig mit der Bibel wurde auch das spätjüdische Schrifttum, wenn auch nicht in gleichem Grade, Gegenstand der neuen Forschung. Und obgleich auch in ihm, wie in der Bibel, das Walten mythenfeindlicher Elemente, des Rigorismus des Gesetzes und der rabbinischen Dialektik, sich kundgibt und die Äußerung beschränkt, konnte man nicht umhin, darin eine Fülle mythischen Stoffes zu entdecken. Was als willkürliche Kommentierung biblischer Stellen gegolten hatte, erwies sich als ein Schöpfen und Umbilden ältesten Volksguts; sagenhafte Überlieferungen, die man bei der Redaktion des Kanons zu ersticken versucht hatte, blühten hier in urweltlichem Reichtum, eine von Mund zu Ohr durch die Geschlechter wandernde Übergabe heiliger Geheimnisse, und doch auch ein unablässiges Neuwerden, bis in die große Umdichtung aus dem Geist der jüdischen Mystik. Wie die antijüdischen Rassentheoretiker nach dem Bekanntwerden der mythischen Elemente der Bibel, so konnten nach dem Bekanntwerden der mythischen

Elemente des nachbiblischen Schrifttums die rationalistischen jüdischen Apologetiker die Fiktion, es gebe keinen jüdischen Mythos, nicht länger aufrechterhalten. Sie betraten daher einen neuen Weg: sie unterschieden nunmehr ein negatives, mythologisches und ein positives, monotheistisches Judentum; jenes verwarfen sie als Hemmung und Trübung, dieses feierten sie als die wahre Lehre; sie sanktionierten den Kampf des Rabbinismus gegen den Mythos als die fortschreitende Reinigung eines bedeutenden Ideengehalts und stellten sich gleichsam selbst in diesen Kampf ein. Ein namhafter jüdischer Gelehrter, der dieser Richtung nahesteht, obgleich er sich größere Ziele als die Apologetik setzt, David Neumark, formulierte diese Ansicht in dem Satz: „Die Entwicklungsgeschichte der jüdischen Religion ist in Wahrheit die Geschichte der Befreiungskämpfe gegen die eigene und fremde, altehrwürdige und neugedichtete Mythologie." Dieser Satz enthält eine Wahrheit, aber sie ist so parteiisch ausgedrückt, daß sein Wahrheitsgehalt verdunkelt erscheint. Wir wollen ihn wiederaufhellen und dem Satz eine gerechtere Fassung geben: Die Entwicklungsgeschichte der jüdischen Religion ist in Wahrheit die Geschichte der Kämpfe zwischen dem natürlichen Gebilde der mythisch-monotheistischen Volksreligion und dem intellektualen Gebilde der rational-monotheistischen Rabbinenreligion. Ich sagte: der mythisch-monotheistischen Volksreligion; denn es ist gar nicht wahr, daß Monotheismus und Mythos einander ausschlössen und ein monotheistisch emp-

findendes Volk somit der mythenbildenden Kraft entbehren müßte. Vielmehr ist jeder lebendige Monotheismus des mythischen Elements voll, und nur solang er dies ist, ist er lebendig. Allerdings bemühte sich das Rabbinentum in seinem blinden Streben nach „Abgrenzung" des Judentums um die Herstellung eines vom Mythos „gereinigten" Gottesglaubens; aber was es dabei zustande brachte, war ein elender Homunkulus. Und dieser Homunkulus war der ewige Exilarch, er hatte die Herrschaft über die Geschlechter des Galuth; unter seiner Tyrannei mußte die lebendige Kraft des jüdischen Gott-Erlebens, der Mythos, sich in den Turm der Kabbala verschließen oder sich am Spinnrocken der Frauen verstecken oder aus den Mauern des Ghettos in die Welt flüchten: er wurde als Geheimlehre geduldet oder als Aberglaube verachtet oder als Ketzerei verstoßen. Bis der Chassidismus ihn auf den Thron, auf den Thron eines kurzen Tages setzte; von dem er herabgestoßen wurde, um als ein Bettler unsere schwermütigen Träume zu durchirren. Und doch ist er es, dem das Judentum in den Zeiten der Gefahr seine innerste Geschlossenheit verdankte. Nicht Josef Karo, sondern Isaak Lurja hat im sechzehnten, nicht der Gaon von Wilna, sondern der Baalschem hat im achtzehnten Jahrhundert das Judentum wahrhaft gefestigt und abgegrenzt: da sie die Volksreligion zu einer Macht in Israel erhoben und die Persönlichkeit des Volkes erneuerten aus den Wurzeln seines Mythos. Und wenn es den freigelassenen Juden unserer Gene-

ration so schwer wird, ihre menschliche Religiosität mit ihrem Judentum zu einer Einheit zu verschmelzen, so ist dies die Schuld des Rabbinismus, der das jüdische Ideal entmannt hat; wenn aber dennoch der Weg zur Einheit uns noch geöffnet steht und es uns gewährt ist, indem wir unser Menschentum vollenden, zugleich unser Volkstum zu gewinnen, und indem wir nach unserem selbsteigenen Gefühl das Göttliche verehren, die Flügel des jüdischen Geistes über unserem Haupte rauschen zu hören, so hat dies uns die hohe Kraft unseres Mythos erwirkt.

2.

Wollen wir das Wesen des monotheistischen jüdischen Mythos erkennen und dadurch zugleich das Wesen des Mythos überhaupt tiefer erfassen lernen, so liegt uns ob, die Entstehung des jüdischen Monotheismus zu betrachten, wie sie sich uns aus der Bibel kundgibt. Wir entdecken dann drei Schichten, die wir klar zu sondern vermögen. Von diesen drei religionshistorischen Schichten — die mit den textgeschichtlichen der modernen Bibelkritik nicht verwechselt werden dürfen — steht die erste unter dem Namen Elohim, die zweite unter dem Namen Jahwe, die dritte benutzt beide Namen, um ein in Wahrheit namenloses Gotteswesen in seiner zwiefachen Erscheinung als Allgott und als Volksgott anzudeuten; und jede dieser Schichten hat ihre

spezifische Mythologie; in ihnen baut sich der jüdische Mythos auf.

Der Name „Elohim" tritt in der Bibel gewöhnlich als Singular auf, aber es ist unverkennbar, daß er ursprünglich ein Plural war und etwa „die Gewalten" bedeutete. Wir finden zahlreiche Spuren dieser Gottvielheit, die nicht in verschiedene, individual bestehende Gestalten von persönlicher Art und persönlichem Leben differenziert ist, sondern gleichsam eine im Wesen gesonderte, im Handeln verbundene Mehrheit kosmischer Kräfte, ein Aggregat schaffender, erhaltender und zerstörender Mächte, eine über die Erde ziehende, sich in sich selber beratende und aus ihrem Rat beschließende Götterwolke darstellt. Man kann verwandte Erscheinungen bei anderen Völkern aufzeigen; aber das sind alles sekundäre Gottheiten, Hilfsgottheiten — dem monumentalen Monopluralismus des Elohim-Mythos ist nichts anderes an die Seite zu setzen. Einzigartig ist auch seine weitere Entwicklung. Innerhalb der Vielheit des Elohim bildet sich eine dominierende Gewalt, ein namentragendes Hauptwesen heraus, das immer größere Macht an sich reißt und sich endlich, mit den mythischen Insignien eines alten Stammgottes geschmückt, als selbständiger Herrscher loslöst: Jahwe... Noch wird gesungen: Wer gleicht Jahwe unter den Söhnen der Götter? bald aber führt er die Mächte, die ihm einst Gefährten waren, als dienende Heerschar mit sich, mit der er auch seinen Namen ergänzt: Jahwe des Gewaltenheeres, Jahwe Zebaot. Zuletzt sinkt das Elo-

him zu einem bloßen Attribut herab: Jahwe Elohim wird der Einzige genannt; aber auch in seinen anderen Namen, so in Schaddai, schwingt die einstige Polydämonie nach. Und noch viel später, als er schon ins Unsinnliche gehoben worden ist, redet er zuweilen, als spräche er noch zu der urweltlichen Göttervielheit.

Jahwe ist der göttliche Heros seines Volkes, und die uralten Hymnen, die uns wie aus einer früheren geologischen Epoche bewahrt in den prophetischen Schriften, im Hiob, in den Psalmen versprengt erhalten geblieben sind, preisen seine Siegestaten, jede ein echter Mythos: wie er das Untier des Chaos zerschmetterte und unter dem Jubel der morgendlichen Sterne die Pfeiler der Erde in die Tiefe senkte.

Und nun greift jene supreme Tendenz des Judentums ein, die sich mit keinem Einheitsgebilde bescheidet, sondern von jedem zu einer höheren, vollkommeneren Einheit fortschreitet, und weitet diesen kosmisch-nationalen Jahwe zum Gott des Alls, zum Gott der Menschheit, zum Gott der Seele. Aber der Gott des Alls darf sich nicht mehr am Abend unter den Bäumen seines Paradieses ergehen, und der Gott der Menschheit darf nicht mehr mit Jakob bis zum Morgengrauen ringen, und der Gott der Seele darf nicht mehr im unversehrten Dornbusch brennen. Der Jahwe der Propheten ist keine sinnliche Wirklichkeit mehr; und die alten mythischen Bilder, in denen er verherrlicht wird, sind nur noch Gleichnisse seiner Unaussprechlichkeit. So scheinen denn die Rationalisten nun doch noch recht zu bekommen

und der jüdische Mythos ein Ende gefunden zu haben. Aber dem ist nicht so. Schon deshalb nicht, weil das Volk die Idee eines sinnlich nicht erlebbaren Gottes noch Jahrtausende später nicht wahrhaft angenommen hatte. Vor allem aber deshalb nicht, weil die Rationalisten den Begriff des Mythos zu eng und zu klein fassen.

Wir haben damit begonnen, Mythos den Bericht von göttlichem Geschehen als einer sinnlichen Wirklichkeit zu nennen. Aber weder Platon noch unser Sprachgefühl versteht diese Definition so wie die Rationalisten sie verstehen: als ob nur der Erzählung von dem Tun oder Leiden eines als sinnliche Substanz gegebenen Gottes der Name eines Mythos zukäme. Vielmehr ist dies ihr Sinn: daß wir Mythos alle Erzählung von einem sinnlich wirklichen Geschehen zu nennen haben, die es als ein göttliches, ein absolutes Geschehen empfindet und darstellt.

Um dies mit aller Klarheit zu erfassen, müssen wir noch einmal nach dem Allgemeinen ausschauen und danach fragen, wie denn Mythos entsteht.

3.

Die Welterkenntnis des „zivilisierten" Menschen ist getragen von der Funktion der Kausalität, von der Betrachtung der Weltvorgänge in einem empirischen Zusammenhang der Ursachen und Wirkungen. Durch diese Funktion wird erst eine Orientierung, ein Sichzurechtfinden im unendlichen Ge-

schehen ermöglicht; zugleich aber wird der Sinn des einzelnen Erlebnisses geschwächt, weil es so nur aus seiner Beziehung zu anderen Erlebnissen, nicht vollkommen aus sich selber erfaßt wird. Beim primitiven Menschen ist die Funktion der Kausalität noch recht schwach ausgebildet. Fast ausgeschaltet ist sie bei ihm Ereignissen wie Traum und Tod gegenüber, die ihm eine Sphäre darstellen, in die forschend, wiederholend, nachprüfend einzudringen nicht in seiner Macht ist; Menschen wie der Zauberer und der Held gegenüber, die in sein Leben mit einer gebieterischen Dämonie eingreifen, welche er nicht nach der Analogie seiner eigenen Fähigkeiten zu deuten vermag. Er reiht diese Ereignisse nicht in den ursächlichen Zusammenhang ein wie die kleinen Begebenheiten seines Tages, er reiht die Taten dieser Menschen nicht in die Kette des Geschehens ein wie die seinen und die seiner Vertrauten, er registriert sie nicht mit kundigem Gleichmut wie das Gewohnte und Verständliche, sondern er nimmt sie, von der kausalen Funktion ungehemmt, mit der ganzen Spannung und Inbrunst seiner Seele in ihrer Besonderheit auf und bezieht sie nicht auf Ursachen und Wirkungen, sondern auf ihren eigenen Gehalt, auf ihren Sinn als Äußerungen des unsagbaren, undenkbaren, nur eben in ihnen sich darstellenden Sinns der Welt. Daraus ergibt sich die unzulängliche Empirie und Zwecksicherheit des Primitiven solchen elementaren Erlebnissen gegenüber, aber zugleich auch sein hohes Gefühl für das Irrationale des einzelnen Erlebnisses, für das, was

daran nicht aus anderen Vorgängen zu begreifen, sondern nur aus ihm selbst zu erschauen ist, für seine Bedeutung als Signum eines geheimen, überkausalen Zusammenhangs, für die Anschaulichkeit des Absoluten. Er stellt die Vorgänge in die Welt des Absoluten, des Göttlichen ein: er mythisiert sie. Sein Bericht von ihnen ist eine Erzählung von einem sinnlich-wirklichen Geschehen, die es als ein göttliches, ein absolutes Geschehen empfindet und darstellt: ist Mythos.

Diese mythisierende, mythenbildende Fakultät erhält sich im späteren Menschen trotz aller Entfaltung der kausalen Funktion. In Zeiten hoher Spannung und Intensität des Erlebens fällt gleichsam vom Menschen die Fessel der Kausalitätsfunktion ab: er erkennt das Geschehen der Welt als ein überkausal sinnvolles, als die Äußerung eines zentralen Sinns, der aber nicht etwa mit dem Gedanken, sondern nur mit der wachen Gewalt der Sinne und dem glühenden Schwingen der ganzen Person zu erfassen ist, als eine anschauliche, in aller Vielheit gegebene Wirklichkeit. So etwa ist noch immer das Verhältnis des wahrhaft lebendigen Menschen zu der Gewalt und dem Schicksal des Helden beschaffen; er vermag ihn in die Ursächlichkeit einzustellen und mythisiert ihn dennoch, weil ihm die mythische Betrachtung eine tiefere, ganzere Wahrheit eröffnet als die kausale und ihm so erst die geliebte, beseligende Gestalt im Innersten erschließt.

So ist denn der Mythos eine ewige Funktion der Seele.

Es ist nun seltsam und bedeutsam, wie diese Funktion sich mit der fundamentalen Anschauung der jüdischen Religiosität begegnet und wie sie doch auch wieder in dieser ein wesensverschiedenes, sie umwandelndes Element findet: wie sozusagen von Natur der jüdische Mythos eine geschichtliche Kontinuität darstellt und wie er doch zugleich sein besonderes, den anderen, namentlich den okzidentalen Mythen fremdes Gepräge besitzt.

Die fundamentale Anschauung der jüdischen Religiosität und der Kern des so vielfach mißverstandenen, so grausam rationalisierten jüdischen Monotheismus ist die Betrachtung aller Dinge als Äußerungen Gottes, alles Geschehens als einer Kundgebung des Absoluten. Während dem anderen großen Monotheisten des Orients, dem indischen Weisen, wie er sich uns in den Upanischaden darstellt, die sinnliche Wirklichkeit ein Schein ist, den man abstreifen muß, um in der Welt der Wahrheit einzukehren, ist dem Juden die sinnliche Wirklichkeit eine Offenbarung des göttlichen Geistes und Willens. Darum ist für den indischen Weisen, wie später für den Platoniker, aller Mythos eine Metapher, für den Juden ist er ein wahrhafter Bericht von der Kundgebung Gottes auf Erden. Der antike Jude kann gar nicht anders als mythisch erzählen: weil ihm erst dann eine Begebenheit erzählenswert ist, wenn sie in ihrem göttlichen Sinn gefaßt worden ist. Alle erzählenden Bücher der Bibel haben einen Inhalt: die Geschichte von den Begegnungen Jahwes mit seinem Volke. Und später, als er aus der Sichtbarkeit der Feuer-

säule und der Hörbarkeit des Donners über dem Sinai in das Dunkel und Schweigen der Unsinnlichkeit eingegangen ist, bricht diese Kontinuität des mythischen Erzählens nicht ab; wohl kann Jahwe nicht mehr wahrgenommen werden, aber wahrgenommen werden können alle seine Äußerungen in Natur und Historie. Aus diesen baut sich der unendliche Gegenstand des nachbiblischen Mythos auf.

Es geht wohl schon aus dem Gesagten hervor, was das ist, was ich das besondere Gepräge des jüdischen Mythos genannt habe. Er hebt die Kausalität nicht auf, er setzt nur an die Stelle der empirischen eine metaphysische Kausalität, einen ursächlichen Zusammenhang der erlebten Vorgänge mit dem Wesen Gottes. Das ist aber nicht etwa bloß in dem Sinn gemeint, daß sie von Gott bewirkt sind, sondern immer stärker bildet sich die tiefere und fruchtbarere umgekehrte Konzeption heraus: die von dem Einfluß des Menschen und seiner Tat auf Gottes Schicksal. Diese Anschauung, die schon früh eine zugleich naive und mystische Gestaltung findet und die im Chassidismus ihren höchsten Ausdruck gewinnt, lehrt, daß das Göttliche in den Dingen schlummert und nur durch den erweckt werden kann, der die Dinge in Weihe empfängt und sich in ihnen heiligt. Die sinnliche Wirklichkeit ist göttlich, aber sie muß in ihrer Göttlichkeit verwirklicht werden durch den, der sie wahrhaft erlebt. Die Gottesherrlichkeit ist in die Verborgenheit gebannt, sie liegt gebunden auf dem Grunde jeglichen Dinges, und sie wird in jedem Ding er-

löst durch den Menschen, der schauend oder handelnd dieses Dinges Seele freimacht. So ist ein jeder berufen, mit seinem eigenen Leben Gottes Schicksal zu bestimmen; so steht jeder Lebendige tief verwurzelt im lebendigen Mythos.

Diesen zwei Konzeptionen entsprechen die zwei Grundformen, in denen sich der jüdische Mythos ausgebildet hat: die Sage von den Taten Jahwes und die Legende vom Leben des zentralen, des vollkommen verwirklichenden Menschen. Die eine folgt dem Gang der Bibel, so daß sich um den Bestand der Schrift eine zweite, gleichsam eine in unzähligen Schriften verstreute Sagenbibel geformt hat; doch schließt sich auch manches Stück späterer Geschichte und manche zeitlich nicht lokalisierte Erzählung an. Die zweite Grundform berichtet zunächst von einigen biblischen Personen, insbesondere von jenen geheimnisvollen Gestalten, die der kanonische Text vernachlässigt hat, wie Henoch, der aus Fleisch zu Feuer gewandelt wurde und aus einem Sterblichen zu Matatron, dem Fürsten des göttlichen Angesichtes; sodann erzählt sie in kosmischer Weite das Leben der heiligen Männer, die über die innere Welt herrschten, von Jeschua aus Nazareth bis zu Israel dem Sohne Eliesers, dem Baalschem. Die erste stellt gleichsam den ewigen Zusammenhang, die zweite die ewige Erneuerung dar. Die eine lehrt uns, daß wir Bedingte sind; die andere, daß wir Unbedingte werden können. Die eine ist der Mythos der Welterhaltung, die andere der der Welterlösung.

DER HEILIGE WEG

EIN WORT AN DIE JUDEN UND AN DIE VÖLKER

DEM FREUNDE

GUSTAV LANDAUER

AUFS GRAB

Anklage muß der Anfang sein, wenn es gilt, die Wirklichkeit des Judentums an seiner Wahrheit zu messen. Denn was hier an Geheimnis des Metalls und der Schlacke zu erfahren ist, das kann nicht von außen erfahren werden; es gibt sich nur dem kund, der sich selber in das prüfende Feuer wirft. In dieser Prüfung aber erkennen wir, daß wir Juden allesamt Abtrünnige sind. Nicht deshalb, weil uns Landschaft, Sprache, Kultur anderen Volkstums Seele und Leben durchdrungen haben; es könnte uns die eigne Landschaft, die eigne Sprache, die eigne Kultur geschenkt werden, ohne daß wir jenes innerste Judentum wiedergewännen, dem wir untreu geworden sind. Auch deshalb nicht, weil unser viele den Normen der jüdischen Überlieferung und dem System der von ihr anbefohlenen Lebensformen entsagt haben; die sie unverletzt in all ihrem Ja und Nein bewahrten, haben jenes innerste Judentum nicht mehr bewahrt als die andern. All diese sogenannte Assimilation ist äußerlich gegen die verhängnisvolle Angleichung, die ich meine: die Angleichung an den europäischen Dualismus, der die Spaltung des menschlichen Seins in zwei aus eignem Recht bestehende und voneinander unabhängige Gebiete, die Wahrheit des Geistes und die Wirklichkeit des Lebens, sanktioniert, die Angleichung an die Gesinnung des Vertrags. All der Verzicht auf Güter der nationalen Kultur oder der religiösen Tradition ist gering gegen den unseligen Verzicht auf das kostbarste Erbe des klassischen Judentums: auf die Tendenz der Verwirklichung.

Diese Tendenz bedeutet, daß das wahre Menschenleben das Leben im Angesichte Gottes ist. Gott ist dem Judentum keine kantische Idee, sondern elementar gegenwärtige Substanz — weder ein von reiner Vernunft Gedachtes, noch ein von einer praktischen Postuliertes, sondern die Unmittelbarkeit des Daseins schlechthin, das Geheimnis der Unmittelbarkeit, dem der fromme Mensch standhält, der unfromme ausweicht, — er ist die Sonne der Seelen. Aber nicht der hält stand, nicht der lebt im Angesichte Gottes, der sich von der Welt der Dinge abwendet und selbstvergessen in die Sonne starrt, sondern der in ihrem Lichte atmet, in ihrem Lichte wandelt, sich und alle Dinge in ihrem Lichte badet. Wer sich von der Erde abkehrt, erfaßt Gott nur als Idee, nicht als Wirklichkeit, er wird nur seiner Einheit, nicht auch seiner Allheit habhaft, er hat ihn im Erlebnis, er hat ihn nicht im Leben. Aber auch wer sich der Erde zukehrt und Gott in den Dingen schauen will, lebt nicht wahrhaft in dessen Angesicht. Gott ist in den Dingen nur keimhaft zu schauen; aber er ist zwischen den Dingen zu verwirklichen. Wie die Sonne die Substanz ihres Seins unter den Sternen hat und doch ihr Licht im irdischen Raume fließt, so ist es den Kreaturen gewährt, in ihrer Mitte die Glorie des Unerfaßlichen erstrahlen zu sehen. Sie dämmert in den Wesen, in allen, aber sie wird nicht in ihnen, nur zwischen ihnen leuchtend. In jedem Wesen ist Allsein angelegt, aber es kann sich nicht anders entfalten als in dieses Wesens Allverbundenheit, in der reinen Unmittelbarkeit

seines Gebens und Nehmens, die es als eine Lichtsphäre umgibt und in die Einheit der Welt einfügt. Das Göttliche kann sich im Einzelnen erwecken, kann sich aus dem Einzelnen offenbaren, aber seine wahre Fülle erlangt es je und je, wo zum Gefühl ihres Allseins erwachte Einzelwesen sich einander öffnen, sich einander mitteilen, einander helfen, wo Unmittelbarkeit sich zwischen den Wesen stiftet, wo der erhabene Kerker der Person entriegelt wird und Mensch zu Mensch sich befreit, wo im Dazwischen, im scheinbar leeren Raum sich die ewige Substanz erhebt: der wahre Ort der Verwirklichung ist die Gemeinschaft, und wahre Gemeinschaft ist die, in der das Göttliche sich zwischen den Menschen verwirklicht.

Dies sind die Grundzüge der Lehre, auf der sich die Berufung des Judentums aufbaut. Aber diese Lehre, die ich hier aus dem Geist eines heutigen Menschen und in der Sprache eines heutigen Menschen zu Worte zu bringen versucht habe, hat im Judentum nicht als Wort, sondern als lebendige Tendenz bestanden, und die Rede diente ihr stets nur als Werkzeug, nicht als Ausdruck. Diese Lehre schwebte nicht als Theorie über dem Leben, sondern war als bestimmende Kraft ihm mitten eingetan. Die Lehre der Verwirklichung bewährte sich so schon in der Art, wie sie sich darstellte. Nicht das gedankliche Erfassen des Geistes, nicht sein bildnerisches Aussprechen ist die dem Judentum vorbehaltene Aufgabe, sondern des Geistes Verwirklichung. Es ist ihm eigentümlich, daß ihm die

Wahrheit als Idee und die Wahrheit als Gestalt, die Wahrheit des Philosophems und die Wahrheit des Kunstwerks nicht zu genügen vermag: die Wahrheit als Tat ist sein Ziel, ihr zuzustreben sein Sinn und Bestand. Der Wille ist ihm eingegeben, die wahre Gemeinschaft auf Erden zu schaffen. Sein Verlangen nach Gott ist das Verlangen, ihm in der wahren Gemeinschaft eine Stätte zu bereiten; sein Bewußtsein von Israel ist das Bewußtsein, daß von ihm die wahre Gemeinschaft ausgehen soll; sein Harren auf den Messias ist das Harren auf die wahre Gemeinschaft. Darum will es nichts von einem jenseitigen Gott wissen, da es seinem Gott wohlgefällt, zwischen irdischen Wesen zu ruhen, als seien sie die Cherubim auf der Bundeslade; aber nichts auch von einem in den Dingen wohnenden, da ja nicht das Sein der Dinge, nur ihre Vollendung sein Ort ist. Darum darf es sich nicht den Völkern gleichsetzen, da es sich als den Erstling der Erfüllung weiß, und darf sich doch auch nicht höher schätzen als sie, da es hinter dem ihm vorgesetzten Bilde so weit zurückgeblieben ist, daß es es zuweilen kaum noch deutlich zu gewahren vermag. Darum wird es nie, solange das Reich Gottes nicht erstanden ist, einen Menschen als den gekommenen Messias anerkennen; und wird doch nicht aufhören, vom Menschen die Erlösung zu erwarten, weil es des Menschen Sache ist, Gottes Macht in der Erdenwelt zu begründen.

Das Sonderwesen des Judentums ruht somit weder im Religiösen noch im Ethischen, sondern in der

Einheit beider Elemente. Der Einheit und nicht der Verknüpfung; beide sind nur zwei Seiten des gleichen Grundverhältnisses. Das Gute tun heißt die Welt mit Gott erfüllen; Gott wahrhaft dienen heißt ihn ganz ins Leben ziehen. Im echten Judentum gibt es weder Sittlichkeit noch Glauben als abgesonderte Sphären; sein Ideal, die Heiligkeit, ist wahrhafte Gemeinschaft mit Gott und wahrhafte Gemeinschaft mit den Wesen in einem; die Zerrgebilde einer geteilten Geisteswelt, Werkheiligkeit und Gnadenheiligkeit, sind ihm fremd. Und ebenso sind ihm das nationale und das soziale Prinzip nicht voneinander geschieden: das nationale bezeichnet das Material, das soziale die Aufgabe, beide sind vereint in der Idee, daß es gilt, das Volk zur wahren Menschengemeinschaft, zu einer heiligen Gemeinde zu gestalten. Nationalismus als isolierte Lebensanschauung und Sozialismus als isolierte Lebensanschauung sind dem echten Judentum gleich fremd. Die moderne Geisteswelt, in der diese Sphären, die ethische und die religiöse, die nationale und die soziale, sich voneinander abgelöst, abdifferenziert haben und jede von ihnen, um die anderen unbekümmert, eigenen Gesetzen folgt; diese Welt, in der man Wohltaten übt, ohne die Seele daran zu heiligen und Gottes in der eigenen Tat inne zu werden; in der man Gottesdienst übt, ohne die Botschaft zu vernehmen, die befiehlt, in die Welt zu gehen und den göttlichen Sinn, trotz Widerstand und Widerstreben, und sei es um den Preis des Untergangs, in dem spröden Stoff des Lebens, des

Menschenlebens und des Völkerlebens auszuprägen; diese Welt, in der die Liebe zum Volk ein Machtgelüste und der Wille zur Gesellschaft eine Parteiung bedeutet: — diese Welt ist durch und durch unjüdisch, und die Individuen jüdischer Konfession oder Nation, die deren Götzen anbeten und ihren Geboten gehorchen, usurpieren den Namen Juden, ob sie nun den Arbakanfes unter dem Rock oder das Zionsabzeichen an ihm tragen. Die Welt des wahren Judentums ist die Welt der Einheit alles Erdenlebens, einer Einheit nicht des Seins, sondern des Werdens, und eines Werdens nicht aus sich selber, sondern aus der Gestaltung durch den Geist — den Menschengeist, den sich der Gottesgeist erkor, wie das hohe jüdische Wort verkündet, sein „Genosse am Werk der Schöpfung" zu sein, die angelegte Arbeit des sechsten Tages zu vollenden und das Unbedingte da zu verwirklichen, wo es noch nicht Gestalt gewonnen hat: in der alle anderen umschließenden und beschließenden Sphäre der Gemeinschaft.

Verwirklichung — das ist das Geheimnis des Bundes zwischen Gott und Mensch, wie es sich in der dreifachen Erzählung der Schrift darstellt: des ersten Bundes mit dem Lehmkloß, dem der knetende Schöpfer mit dem Einhauch seines Mundes das eigene Bild eintut, daß er es in seinem Leben entfalte, zur Offenbarung, daß nicht das Sein, sondern das Werden des Menschen Sache ist; des zweiten Bundes mit dem erwählten Stammvater, des Bundes, der mit der Abscheidung von Heimat

und Sippe anhebt und mit der Forderung des Sohnesopfers sich schließt, zur Offenbarung, daß die Verwirklichung den äußersten Einsatz, die unbedingte Hingabe heischt; des dritten Bundes mit dem Volke in der Wüste Sinai, dessen erstes Geheiß ist: „Ihr sollt mir ein priesterliches Reich und ein heiliges Volk sein", zur Offenbarung, daß die Verwirklichung des Göttlichen auf Erden sich nicht im Menschen, sondern zwischen den Menschen erfüllt, daß wohl ihr Ausgang im Leben des Einzelnen, ihre Vollendung aber im Leben der wahren Gemeinschaft ist. Es heißt aber im Talmud von diesem Bund: „In der Stunde, da Israel sprach: ‚Wir wollen tun und vernehmen', erst tun und dann vernehmen, ging eine Himmelsstimme aus und redete zu ihnen: ‚Wer hat meinen Kindern das Geheimnis kundgetan, das die Dienstengel üben?' Wie es heißt: ‚Preiset den Ewigen, ihr seine Engel, ihr Gewaltigen, die ihr sein Wort tut, die Stimme seines Wortes zu vernehmen' — erst das Tun und dann das Vernehmen." Es sei erlaubt, den Spruch des Talmud zu deuten: die Tat selber offenbart, aus der eigenen Tat vernimmt der Mensch, vernimmt das Volk die Stimme Gottes.

Nicht die Wahrheit als Idee und nicht die Wahrheit als Gestalt, ich wiederhole es, sondern die Wahrheit als Tat ist Aufgabe des Judentums, sein

Ziel ist nicht das Philosophem und nicht das Kunstwerk, sondern die wahre Gemeinschaft. Hierin wurzelt die rätselhafte Größe, hierin aber auch die Paradoxie der jüdischen Existenz. Denn Idee und Gestalt haben ihr Ende in sich selbst; wem die Gunst zuteil wurde, ein vollkommenes Philosophem oder Kunstwerk zu schaffen, der hat ein seliges Gebilde den Säulengängen des Geistes eingefügt und die Vollendung geschaut, ob auch die ruhelose Seele schon schmerzlich am neuen Block sich versucht; unberührt, unberührbar leuchtet das Eidos, die geformte Wahrheit, in die Welt. Nicht so die Tat. Sie weist ihrem Wesen nach über sich hinaus, sie ist, mag sie noch so frei in ihrer Intention und noch so rein in ihrer Erscheinung sein, ihren Folgen preisgegeben, und die erhabenste, die sich, in die Welt eintretend, mit keinem Blick an die Niederungen der Kausalität verlor, wird in deren Schlamm gezogen, sowie sie der Sichtbarkeit angehört. Und gar erst die Tat am Werden der Gemeinschaft! Alles steht ihr entgegen, die Starrheit des Erbgewohnten und die Trägheit der Augenblickssklaven, aber nicht minder der eilfertige Doktrinarismus und die verantwortungslose Demonstrationslust; die karge Selbstsucht und die unfügsame Eitelkeit, aber auch die hysterische Selbstvergeudung und das richtungslose Getue; der Kultus des sogenannten „reinen Gedankens“ Hand in Hand mit dem Kultus der sogenannten „realen Politik“; und zudem alle bestehenden Mächte, die sich in der Übung ihrer Gewalt nicht

stören lassen wollen. All das tobt in einem trüben, trübenden Wirbel um den Einsamen und Hingegebenen, der sich vermißt, an der wahren Gemeinschaft bauen zu wollen — mit welch einem Material! Hier ist nirgends unberührbare Vollendung, überall wagt sich zerrend, verzerrend das Unreine an das Reine, dem heldischen Opfer meldet ringsum ein schadenfrohes Lächeln seine Vergeblichkeit, und zu dem sieglos Sterbenden redet der Abgrund sein unbarmherziges Wort.

In diesem Verhängnis der Gemeinschaftsgestaltung wurzelt die Paradoxie des Judentums und die der Führer, in denen sich seine Kraft und seine Lehre sammelte und darstellte. Von hier aus ist die innere Geschichte seiner klassischen Zeit zu verstehen. Diese Gesetzgebung, die nie ganz ausgeführt wurde, und diese Prophetenrufe, die nie ganz erhört wurden, dieses auf dem Wüstenzug immer wieder murrende, im eignen Land immer wieder in den Baalsdienst verfallende Volk; dieser auch in der Stunde äußerster Gefahr und erbittertster Feindesabwehr fortwogende innere Kampf; diese Restaurationsversuche und diese Zersetzungen; diese messianische Inbrunst und diese Anpassungskunst: all dies ist, im Positiven und im Negativen, ein Ausdruck der Paradoxie, die sich aus der gewaltigen Tendenz, das Göttliche an der Gemeinschaft zu verwirklichen, und dem natürlichen Widerstreben des Materials, an dem sich die Verwirklichung vollziehen sollte, mit tragischer Folgerichtigkeit ergibt. Ich sage: dem natürlichen Wider-

streben, und meine damit nicht die besondre Natur dieses mit solcher Eindringlichkeit von seinen Führern als halsstarrig und widerspenstig gescholtenen Volkes, so bedeutsam sie auch ist, sondern die allgemeine, von der ich gesprochen habe, jene allgemein menschliche Natur der ewigen Masse, die dem Formungswillen der Forderung mit aller wirkenden und latenten Energie widerstrebt und die Tat in ihre zerreibenden Kreise niederzieht; die die Umgestaltung nicht etwa bloß hindert, sondern, weit schlimmer, die angehobene befleckt, verzerrt, zersetzt.

Von welcher Art und Größe aber der Formungswille der Forderung im alten Judentum war, das ist wohl am klarsten zu ermessen, wenn man das schönste soziale Gebilde der Antike danebenhält, die griechische Polis. Hier ist strenge gestalthafte Einheit, ein Gemeinwesen, in dem ein Eidos lebt wie in dem Philosophem und in dem Kunstwerk, reines Gebilde. Aber dies auf der Grundlage einer Differenzierung der Volksteile, in der sogar der Name der Guten oft genug den Vornehmen, das ist Vermögenden allein zukommt. Auch die sozialen Ideologien, wie die platonische, stellen nur eine Verklärung dieser radikalen Ungleichheit, ihr Umbiegen ins Geistige, nicht eine ihr gegenübertretende Forderung eines alle umfassenden Gemeinschaftslebens dar; der Demos, das „große Tier", hat ledig-

lich die Aufgabe, durch seine Arbeit den höheren Ständen Freiheit und Herrschaft zu sichern. Dieser Ordnung der grundsätzlichen Ungleichheit, die nur zeitweilig gewaltsam durch politische Umwälzungen für Augenblicke, äußerlich und unvollständig, aufgehoben wurde, steht in der altjüdischen Gesetzgebung die Idee des rhythmischen Ausgleichs gegenüber, eines sozialen Rhythmus, der wie der natürliche des Jahres, die Entwicklung immer wieder ins Gleichgewicht bringt und neu beginnen läßt; der durch die jeweiligen Krisen nur unterbrochenen gesetzmäßigen Statik steht hier eine gesetzmäßige Dynamik gegenüber. Die Ungleichheit des Besitzes wird nicht abgeschafft, aber ihr statischer Charakter wird ihr genommen; im siebenten Jahr soll alle Schuld erlassen und die Knechtschaft losgesprochen, im fünfzigsten aber soll aller Grundbesitz ausgeglichen werden, und jedermann soll zu dem Seinen kommen. „Und das Land sollst du nicht für immer verkaufen; denn mein ist das Land; denn Fremdlinge und Gäste seid ihr bei mir." Dieser einem Griechen unfaßbare Gedanke Gottes als des einzigen Eigentümers alles Bodens ist der Grundstein der jüdischen sozialen Konzeption; ihr entspricht in der politischen Sphäre die Idee der Gottesherrschaft, der Gedanke Gottes als des alleinigen Herrschers des Gemeinwesens. Mochte diese Idee auch zuweilen von einer machtsüchtigen Priesterschaft mißbraucht werden, so tritt sie doch in der jüdischen Gesetzgebung in unbedingter Reinheit auf, und von Mose bis Samuel sind die Führer nur

Beauftragte Gottes, das Volk der Idee nach, ob es auch jetzt schon wie später immer wieder abfällt und Abgötterei treibt, eine gottunmittelbare Gemeinde. Am deutlichsten wird das in der denkwürdigen Szene, die dieses Zeitalter abschließt und ein neues beginnt: der Szene zwischen Samuel und den Ältesten, die von ihm verlangen, daß er einen König über sie setze. (Ich sehe hier davon ab, ob der Niederschrift dieses Vorgangs und ihren Voraussetzungen historischer Charakter zukommt oder ob sie das Gepräge einer späteren Zeit und Anschauung trägt; ihre innere Wahrheit ist unverkennbar.) Den unmittelbaren Anstoß hierzu gibt ein Vergehen Samuels selbst gegen den Sinn der Gemeinschaft. Bis dahin wird jeder Richter von Gott berufen; daß Gottes Geist über Otniel kam, daß Gott den Ehud zum Helfer erweckte, Debora mit Prophetie begabte, Gideon von der Kelter wegholte, Simson im Mutterschloß auserwählte und Samuel sich im Traum offenbarte, das war der Ausweis ihres Auftrags und ihres Amtes; in unserer Sprache ausgedrückt, es war jeweilig der Beste, der Hilfreichste und Hilfsfähigste, der im Namen Gottes richtete. Samuel aber macht seine unwürdigen Söhne zu Richtern und führt so ein fremdes Prinzip, das der erblichen Führung, in die Gemeinschaft ein. Nunmehr will diese sich des Prinzips völlig bemächtigen und verlangt einen König, wie ihn alle Völker haben. Und auf alle Mahnungen und Warnrufe der Alten weiß die Menge nur eins zu antworten: „Wir wollen sein wie alle Völker."

Gott aber hat zu Samuel gesprochen: „Höre auf die Stimme des Volkes, denn nicht dich haben sie verworfen, sondern mich, daß ich nicht mehr über sie herrsche.“ Dieser Augenblick ist die eigentliche Wende der jüdischen Geschichte. Bis dahin bestand, wiewohl unvollkommen realisiert, die einige Gemeinschaft, die lebendige Einheit von weltlicher und geistlicher Ordnung, das Durchdrungensein des Gemeinwesens von der lenkenden Gegenwart des Göttlichen, die gottunmittelbare Gemeinde; nun beginnt der weltliche Staat und mit ihm die Entzweiung. Wohl werden die Könige noch von Gott berufen und abgesetzt, wohl gerät noch in der Berufung der Geist Gottes über sie — und das bedeutet hier Größeres als das mittelalterliche Gottesgnadentum, es bedeutet die Verwandlung, die Erneuerung des Herzens —; aber die ursprüngliche Einheit des Lebens ist gespalten, und als der Zerfall des Volkstums in zwei Reiche sich vollzieht, mutet er uns wie ein Sinnbild an. Schon unter David hat die große Reihe der Propheten begonnen, die die Sache Gottes und seiner Verwirklichung gegen den König führen: die sichtbarsten Gestalten sind Natan gegen David, Achija gegen Jerobeam, Elija gegen Ahab, Amos gegen den zweiten Jerobeam, Jeremija gegen Joahas, Jojakin, Jechonja und Zedekija. Der Sinn dieses Gegenübertretens wird am deutlichsten an dem letzten, an Jeremijas Wort gegen Zedekija: es betrifft das Nichteinhalten des Gebotes vom Freijahr, dem siebenten Jahr, da alle Knechtschaft losgesprochen werden soll. Dieses Ge-

bot, so erfahren wir aus der Rede des Propheten, war lange Zeit nicht eingehalten worden; als sich aber das Volk von neuem dazu verpflichtete, schlug es bald wieder um und entheiligte von neuem den göttlichen Namen. Noch einmal wird uns hier, unmittelbar vor dem Sturz des Reiches und der Hinwegführung nach Babel, die innere Tragödie aufgetan, noch einmal treten in unerbittlicher Klarheit der Formungswille der Forderung und die Herzensträgheit des halsstarrigen Volkes einander gegenüber; der Geist, der Gottes Sinn in dem spröden Stoff des Gemeinschaftslebens ausprägen will, züchtigt mit seinem brennenden Wort den Staat, der das Gemeinschaftsleben nach den Ansprüchen der Mächtigen einrichten will und nun eine Beute des mächtigeren Staates wird.

Man muß diese große Haltung der Propheten recht sehen und begreifen. Sie kämpfen nicht gegen den Staat an sich, ob er auch eine gottunmittelbarere Form der Gemeinschaft verdrängt hat, sondern gegen den entgotteten, entgeisteten Staat. Dem jüdischen Gedanken getreu, können sie das Seiende nicht verneinen, sich von ihm nicht abwenden, sie müssen es mit dem Geist, mit dem Geist der wahren Gemeinschaft durchdringen wollen. Sie erfahren Mal um Mal das ungeheure Widerstreben dieses Seienden gegen den Geist, sie erfahren an ihrer aller Pein und Schmach ausgelieferten Person seine Übergewalt; aber sie lassen nicht ab. Es ist ihnen undenkbar, einen Vertrag mit dem Bestehenden zu schließen, es ist ihnen

aber auch undenkbar, von ihm weg in den Bereich des inneren Lebens zu fliehen; durch Pein und Schmach unaufhaltsam braust ihr Wort über die Reichen, die Machthaber, die Fürsten hin. Sie haben kein Haus in der Welt und haben auch keine Herberge in der Wüste: unerbittlich hat sie die Hand des Herrn an ihr aussichtsloses Werk gestellt. Sie wissen mit dem letzten Funken ihrer Kraft, daß es ums Letzte geht; sie schrecken nicht zurück, die Güter der Zivilisation zu verwerfen, wo deren Behagen das gerechte Leben hindert und um der Erleichterung des äußeren Verkehrs willen der innere Verkehr des Menschen untereinander verwüstet ist — ja, sie schrecken, wo es not tut, auch davor nicht zurück, die Unabhängigkeit ihres Staates zu opfern, wenn es gilt, einen Rest des Volkes vor dem äußersten Verfall zu retten und zum Kern einer künftigen neuen Gemeinschaft zu bewahren. Niemals aber scheiden sie zwischen Geist und Welt, zwischen dem Reiche Gottes und dem Reiche des Menschen; das Reich Gottes ist ihnen nichts anderes als das Reich des Menschen, wie es werden soll. Wenn sie an der gegenwärtigen Erfüllung verzweifeln müssen, werfen sie das Bild ihrer Wahrheit in die absolute Zukunft; die Ausgestaltung des Messianismus ist der schöpferische Ausdruck dieser Verzweiflung. Aber auch er meint keinen Gegensatz zu dieser Menschenwelt, in der wir leben, sondern ihre Reinigung und Vollendung; keine Gemeinschaft zwischen abgelösten Geistern, sondern zwischen Menschen, aber eben wahre

Gemeinschaft zwischen wahren Menschen; „einen neuen Himmel und eine neue Erde", aber errichtet auf der Erneuerung des Menschenherzens. Dieses ist das Vermächtnis der jüdischen Propheten.

Die Geschichte des ersten Reiches ist von dem Kampf zwischen der Idee der wahren Gottesherrschaft und dem sich ihr entfremdenden Staat durchzogen; in der Geschichte des zweiten realisiert sich ein Zerrbild dieser Idee. Schon unter Esra beginnt die Entwicklung, von der politischen Lage bestimmt. Da die Grundlinien der weltlichen Ordnung von dem persischen Weltreich gezogen werden, tritt die Tendenz, das Göttliche im Aufbau der Gesellschaft auszuprägen, bei den führenden Männern zurück; das ihnen allein überlassene Gebiet ist das der geistlichen Ordnung. Sodann wird der Gedanke der Gemeinschaftsformung auch durch das ebenfalls von der Lage eingegebene Streben nach Wahrung der Rasse und der nationalen Eigenart gegen die Gefahren der Diaspora zurückgedrängt. Ritualismus und Nationalismus vereinigen sich gegen ihn. Die sogenannte Theokratie, die sich in dem aller Säfte eines freien Gemeinschaftslebens beraubten Gemeinwesen ausbildete, gipfelt endlich, da auch jene erhaltenden Kräfte zeitweilig nachlassen, in der karikaturhaften Gestalt des hellenistischen Hohenpriesters. Wohl wird diese von der

makkabäischen Erhebung hinweggespült; aber auch die hasmonäischen Herrscher wissen nur religiöse Hoffnungen für politische Umtriebe zu mißbrauchen, religiöse Macht mit politischer zu verquicken — der Gedanke der Gestaltung des politischen Lebens durch den religiösen Geist ist diesen typisch orientalischen Despoten urfremd. Und der Geist selbst scheint gelähmt; keine Führer zur Tat erstehen; auf den aktiven Messianismus, der die Welt zum Gottesreich bereiten will, ist der passive gefolgt, der wartet, daß Gott sich selbst sein Reich baue. Die Epoche der um die Gottesherrschaft kämpfenden Prophetie hatte den Widerstand des Materials gegen die Verwirklichung erfahren, der die Umgestaltung hindert; die Epoche der falschen Theokratie erfuhr den niederziehenden Einfluß des Materials, der die Umgestaltung befleckt, verzerrt, zersetzt.

Aus dieser tiefen Enttäuschung ist die Wendung zu verstehen, die scheinbar in einen Gegensatz zur Verwirklichungstendenz trat, in Wahrheit aber ihr nur eine neue, der Not des Zeitalters antwortende Gestalt gab: die Wendung, die sich im Verborgenen entfaltete und irgendwie bis an diesen Tag den Augen des Volkes verborgen geblieben zu sein scheint — das Essäertum. Seine Anfänge sind in Dunkel gehüllt, aber wir haben Grund anzunehmen, daß es in einer Gruppe von „Chassidim" wurzelte, die die makkabäische Erhebung kämpfend mitmachten, aber die hasmonäische Erfolgsherrschaft nicht mitmachen wollten, und die anscheinend alte Sonderüberlieferungen bewahrten. Die spärlichen

erhaltenen Nachrichten deuten nur dem flüchtigen Blick auf eine esoterische Sekte. Sie besagen zwar, wiewohl nicht übereinstimmend, daß die Essäer abseits von den Städten wohnten, weil sie, wie es bei Philon heißt, die verseuchte Luft der unheilbaren Ansteckung wegen mieden. Aber weder Meditation noch ein abseitiger Kult war es, dem sie in ihrer Abgeschiedenheit oblagen, sondern von strenger Arbeit, vornehmlich auf dem Acker, und deren natürlichen Unterbrechungen war ihr Tag gegliedert; auch allerlei Handwerk trieben sie, mit Ausnahme der Verfertigung von Waffen; den Handel unterließen sie, an seine Stelle traten Tausch und freie Gabe. Das Eigentum war gemeinsam, Besitzanhäufung unbekannt, ein stilles Wohlwollen der Atem des Verkehrs. Reinlichkeit und Reinheit verschwistert durchstrahlten das Leben, denn der Leib galt, wiewohl sterblich, kaum weniger als die Seele. Das Mahl war ihnen heilig, das Linnen heilig, vor allem heilig das Licht der Sonne. Zölibat waltete in einzelnen Gruppen, allgemein verpflichtende Kraft stand ihm nicht zu. Führer erwählten sie sich, deren Anordnungen sie unbedingt gehorchten, aber sie verwarfen die Herrschaft des Menschen über den Menschen als „ungerecht und gottlos". Die Essäer waren mehr als eine Sekte oder ein Orden; sie waren eine volle, lebendige Gemeinschaft mit wirtschaftlicher Autarkie und sozialer Konsistenz. Der Verwirklichungswille hat hier nicht umgeschlagen, er ist nur gleichsam in sich gegangen. Die Essäer haben, der Not und

Enttäuschung des Zeitalters antwortend, mit der Verwirklichung bei sich selber begonnen. Darin liegt keineswegs ein Verzicht auf die Umgestaltung des Staates, wohl aber ein Verzicht auf den Versuch der Umgestaltung durch das Wort allein. Bauende Begier liegt darin, die nicht warten will, bis Gott den Anfang macht, sondern ahnt, sie werde mitten im Bauen des mitbauenden Gottes inne werden. Formungswille, der ansetzt, wo allein angesetzt werden kann: jetzt und hier. Der Messianismus entschlossener Menschen, denen das eigne ungeteilte Leben gerade gut genug ist, ein Körnchen des messianischen Reiches zu werden. Ein vitaler Reinheits- und Einheitssinn, der mitten im Wust und Gewimmel einer zerfallenden Gesellschaft sich unterfängt, mit Gott und der Gemeinschaft in einem, mit Gott in der Gemeinschaft Ernst zu machen. „Beginne zu sein" — das ist der glockentönige Stundenschlag vom Turm der Elemente. „Beginnet Juden zu sein" — das ist das heimliche Vermächtnis der Essäer, für das Ohr eines späten Jahrhunderts bestimmt.

Nicht Schritt um Schritt kann ich heute der Geschichte folgen. Aber des zentralen Juden muß ich gedenken, in dem sich der jüdische Verwirklichungswille sammelte und durch den er sich brach. Es ist urjüdischer Geist der wahren Gemein-

schaft, wenn er lehrt, wo zwei auf Erden eins würden, könnten sie alles von Gott erlangen, wenn er lehrt, wer seine Hand an den Pflug gelegt habe und zurückblicke, tauge nicht zum Reiche Gottes. Was er das Reich Gottes nennt, das ist — mag es noch so sehr vom Gefühl des Weltendes und der wunderbaren Verwandlung bestimmt sein — doch keine jenseitige Tröstung, keine vage himmlische Seligkeit; es ist auch keine geistliche oder kultische Vereinigung, keine Kirche; es ist das vollkommene Zusammenleben der Menschen, es ist die wahre Gemeinschaft, die eben dadurch die unmittelbare Herrschaft Gottes, seine Basileia, sein irdisches Königtum ist. (Auch das johanneische Wort von dem Reich, das nicht von dieser Welt ist, wurzelt noch im Sprachgebrauch des Judentums, in dem „dieser" Welt nicht eine jenseitige, sondern die „kommende" Welt gegenüberstand.) Das Reich Gottes ist die kommende Gemeinschaft, in der alle, die da hungert und dürstet nach der Gerechtigkeit, satt werden, und die nicht aus göttlicher Gnade allein, sondern nur aus ihrem Zusammenwirken mit dem Menschenwillen und der geheimnisvollen Verbindung beider hervorgehen kann. Jesus will — worin immer sonst er sich von der überlieferten Lehre scheiden mag — wie die Propheten Israels die Gesellschaft nicht aufheben, sondern erfüllen; er will wie die Essäer die weltliche Gemeinde nicht fliehen, sondern sie in Wahrheit als die wahre geistliche aufbauen. Dies, daß Gott in der Welt und Weltlichkeit durch deren glühende Reinigung und bild-

nerische Vollendung verwirklicht werden will, daß die Welt das verwüstete Haus ist, das für den Geist gerichtet werden soll, und daß, solange dies nicht geschehen ist, der Geist nicht hat wo er sein Haupt hinlege, dieses abgründliche Wissen ist Jesu tiefstes Judentum. Und doch ist ein Wort von ihm überliefert, das in einem Gegensatz dazu zu stehen scheint. Es ist das Wort, das er denen erwidert, die ihn fragen, ob man dem Kaiser Zins geben solle: „Gebt dem Kaiser was des Kaisers ist und Gott was Gottes ist." Hier ist scheinbar eine Trennung ausgesprochen zwischen Welt und Geist, zwischen der verrotteten und kolossalischen Tatsächlichkeit, deren Dasein man hinnehmen müsse, und der reinen Idealität, in der man sich von ihr erlöse; jener sei der Tribut des äußerlichen Lebens zu zollen, dieser gehöre das Herz. Aber diese Trennung ist nur scheinbar. Jesus stand nicht mehr einem Staate gegenüber, den man als Ganzes umzuschmelzen versuchen konnte, indem man seinem Herrscher, wie der Prophet dem König von Juda oder Israel, ins Auge sah, nicht einem Staat, den man mit der Idee schlagen und überwinden konnte; es war Rom, es war der nackte Staat, der über sich nichts kannte und anerkannte, der auch die Götter nur als die Hüter seiner Macht und seines Gesetzes duldete, wenn er es nicht vorzog, seinen Kaiser selber zum Gott einzusetzen; es war der Zwangsverein, der alle natürliche Genossenschaft verdrängt hatte; es war die legitimierte Willkür, das sanktionierte Sakrileg, der Mechanismus mit der Maske des Organischen, die Organisation

mit der Maske des Geistes. Diesem massiven Gemächte stand der jüdische Verwirklichungswille, der Wille zur reinen Gemeinschaft, in neuer Kraft und Größe auferstanden, in dreifacher Gestalt gegenüber: beiseitetretend und die Lehre rettend, damit in ihr eingeschlossen der göttliche Auftrag sich für eine günstigere Zeit bewahre, so Jochanan ben Sakkai, der im Jahre der Zerstörung Jerusalems mit Erlaubnis des Kaisers das Lehrhaus zu Jabne begründet; kämpfend, einen der heldenmütigsten, weil gegen die überlegensten Waffen auf das aussichtsloseste geführten Befreiuungskriege der Weltgeschichte, und heldenhaft erliegend, so die großen Rebellen, von den Führern im jüdischen Krieg bis auf Barkochba; eine neue Gemeinschaft stiftend, die im Leibe des Ungeheuers wachsen und ihn sprengen wollte, so Jesus. Er, der das Wort sprach: „Niemand kann zwei Herren dienen", hat nicht gemeint, man könne Gott und Rom dienen. Er hat gemeint, Aufstand und Revolution seien unnütz und müßten sich in sich verzehren, solange nicht aus der Erneuerung der Seele ein neues echtes Gebilde menschlichen Zusammenlebens geboren werde, das erstarkend das alte ekle Gefüge zu erschüttern bestimmt sei. Ein anderes seiner Worte „Widerstrebet nicht dem Übel!" bedeutet: Widerstrebet dem Übel, indem ihr das Gute tut, schlaget nicht auf das Reich des Übels los, sondern tut euch alsbald zum Reich des Guten zusammen — dann wird die Zeit kommen, wo das Übel euch nicht mehr zu widerstreben vermag, nicht weil ihr

es besiegt, sondern weil ihr es erlöst habt. Jesus wollte aus dem Judentum den Tempel der wahren Gemeinschaft erbauen, vor deren bloßem Anblick die Mauern des Gewaltstaates zerfallen müßten.

Aber nicht so haben ihn die kommenden Geschlechter verstanden. Eine ungeheuerliche Mißdeutung seiner Lehre füllt zwei Jahrtausende abendländischer Geistesgeschichte. An Stelle des jüdischen Wissens um die einige Welt, die von Trübung und Verwirrung befallen ist, aber durch den ringenden Menschenwillen aus Trübung und Verwirrung gelöst werden kann, des Wissens, daß an diesem Werden sich der menschliche Wille zum göttlichen erhebt, das Ebenbild sich vollendet, und daß hier in Wahrheit sich Gottes ewige Geburt ereignet, an Stelle dieses echt jüdischen Wissens tritt die Annahme einer grundsätzlichen und unüberbrückbaren Zweiheit von Menschenwillen und Gottesgnade. Der Wille ist nicht mehr zwar abgefallen, aber durch das Geheimnis der Umkehr unendlicher Heilkraft gewärtig und zu unendlichem Heilwerk berufen, sondern er ist unbedingt böse und der Erhebung aus eigner Kraft unfähig; nicht er in all seinem Widerspruch und all seiner Möglichkeit ist der Weg zu Gott, sondern der Glaube ist es und das Harren auf die Berührung der Gnade. Das Böse ist nicht mehr die „Schale", die durchbrochen werden muß, sondern es ist eine Urgewalt, die der des Guten als der große Widersacher gegenübersteht. Der Staat ist nicht mehr die Verdichtung des verirrten Gemeinschaftswillens und daher

vom rechten Willen durchdringbar und erlösbar, sondern er ist entweder, wie für Augustin, das Reich der auf ewig Verdammten, von dem sich die Erwählten somit auf ewig zu scheiden haben, oder, wie für Thomas, eine Vorstufe und Vorschule der wahren Gemeinschaft, welche eine geistliche ist. Die wahre Gemeinschaft ist nicht mehr im vollständigen Leben der Menschen miteinander, in der verklärten Weltlichkeit zu verwirklichen, sondern in der Kirche; sie ist als Gemeinschaft des Geistes von der der Welt, als Gemeinschaft der Gnade von der der Natur grundsätzlich getrennt. Auch der Protestantismus hat über diese Scheidung nicht hinausgeführt; auch ihm ist das Leben in zwei Reiche, das der Werke und das des Glaubens, zerfallen; er fordert das Bestehen der Kirche neben dem Staat, nicht das Aufgehen beider in einer höheren Einheit, der wahren Gemeinschaft. Nur in der Mystik leben das Gefühl des ungeteilten Seins, das Wissen um die Bedingtheit des Bösen und die Unbedingtheit der Menschenseele fort; aber ihr fehlt das Element der Aktivität in der Unbedingtheit, die Tendenz der Verwirklichung des ungeteilten Lebens in der Menschenwelt, in der Welt des Miteinander. So haben denn die Völker des Abendlands, indem sie in der Lehre Jesu jüdische Lehre übernahmen, deren Wesentliches nicht übernommen; die Tendenz der Verwirklichung ist in die geistigen Grundlagen des Völkerlebens nicht eingegangen. Wohl loderte ihre Flamme immer wieder in der Leidenschaft ketze-

rischer, sektiererischer Gemeinden auf, die mit dem Reich Gottes beginnen wollten; aber sie erlosch immer wieder in der Luft, in der die Völker atmen, der Atmosphäre der Abfindung mit der Zweiheit. Es ist die Atmosphäre, in der noch unsre heutige Zeit steht, die des Dualismus von Wahrheit und Wirklichkeit, Idee und Tatsache, Moral und Politik; es ist die Atmosphäre, in der das Christentum dem römischen Kaiser so lange gegeben hat was „des Kaisers" war, bis es ihm nichts mehr zu verweigern hatte; in der das Christentum so lange dem Übel nicht widerstrebt hat, bis es, als es seinen rasendsten Exzessen zu widerstreben versuchte, erkennen mußte, daß es dessen unmächtig geworden war.

Vergessen wir aber nicht, daß auch er ein Jude, ein repräsentativer Jude gewesen ist, dessen Werk diese Brechung des Judentums in seiner Übermittlung an die Völker war. Um diesen Gewalttäter des Geistes recht zu verstehen, muß man das Urerlebnis des Juden in ihm aufsuchen, das Urerlebnis, aus dem die Tendenz der Verwirklichung ewig neu erwächst. Dieses Urerlebnis ist ein elementares Gefühl jener inneren Entzweiung, die allen Menschen in irgendeinem Maße, den Juden aber mit einer eigentümlichen Energie innewohnt, und der Wille, sie durch die Verwirklichung der Einheit zu überwinden. Saul, der Mann aus Tarsos, hat die vorgefundene Entzweiung in so strenger und eindeutiger Art wie kein andrer Mensch ausgesprochen in den Schicksalsworten, die den christ-

lichen Äon einleiten: „Denn was ich vollbringe, erkenne ich nicht; nicht was ich will, tue ich ja, sondern was ich hasse, das tue ich.“ Aber diese furchtbare und paradoxe Einsicht ist ihm nicht, was sie dem Juden einst war und wieder werden muß: ein übermächtiger Stachel, den unmöglich scheinenden Ansturm zu wagen, die Schale zu durchbrechen und in dem Einswerden des eigenen Willens den göttlichen zu verwirklichen; sie ist ihm nicht der schwankende Boden, auf den allein die Leiter, die auf jedem festen wankt, die Himmelsleiter sich stützen kann; sondern sie ist ihm ein titanischer Verzicht. Dieser Mensch zieht die Summe all der ungeheuren Enttäuschung, die der Tendenz der Verwirklichung im Judentum bis auf seine Tage angetan wurde, er zieht mit der nationalen die menschheitliche Summe und erklärt, daß wir nichts vollbringen können, aus uns selber nichts, sondern einzig durch die Gnade Gottes, oder, was für ihn dasselbe bedeutet, durch den gläubigen Anschluß an den einen, in dem sichtbarlich die Gnade gewesen war, dem einen, der, wie es heißt, „von keiner Sünde wußte“. Daß damals anscheinend von den ersten dreißig Jahren Jesu nichts mehr zuverlässig bekannt war, daß auch in der Legende von der Zeit seiner Kämpfe und Überwindungen nur das Sinnbild der dreifachen Versuchung zeugt, diese scheinbar ohne vorangehendes Auseinanderstreben auftretende Harmonie hat Paulus seine Ideologie erleichtert. Durch diese verwandelt übermittelt er die Lehre Jesu den Völkern und reicht ihnen das süße

Gift eines Glaubens, der die Werke verschmähen, den Gläubigen der Verwirklichung entheben und die Zweiheit in der Welt stabilieren soll. Es ist das Paulinische Zeitalter, dessen Todeszuckungen wir heute Lebenden mit starren Augen betrachten.

Während die Völker des Abendlandes solcherart jüdische Lehre verarbeiteten und vernichteten, ging das jüdische Volk verhüllten Angesichts durch ihre Mitte als ein Verbannter, nicht bloß aus seinem Lande und Zusammenhange, sondern auch aus seiner Aufgabe verbannt. Denn mochte sich einst die mosaische Gesetzgebung noch so unzulänglich durchsetzen, so lagen die Hindernisse ihrer Durchsetzung doch einzig im Volke selbst, und in den Augenblicken tiefer Besinnung fühlte es, es würde die Hindernisse durch einen Akt innerer Verwirklichung hinwegräumen können; jetzt aber stand es unter fremden Gesetzen, unter fremde Gesetzgebungen verteilt, und konnte von der eigenen nur das Äußerlichste in den oberirdischen Katakomben der Ghetti hüten, bis auch dies im Strudel der Emanzipationen versank. Mochten die Anrufe der Propheten zum wahren Leben einst noch so oft von der Trägheit überhört, von der Lüge übertönt werden, so kamen sie doch immer wieder auch an die Ohren freier Männer, die daran gingen, in ihrem Lande das Recht einzurichten; jetzt aber war ein Neues aufgestanden, das lähmender war als

Trägheit und Lüge: die Gewalt der fremden Welt, die die Seelen zwang, ihre Kraft halb in Anpassung, halb in Abwehr, immer in Einstellung, positiver oder negativer, auf das Fremde zu verbrauchen. So mußte das Volk wahrlich erkennen, daß nicht es selbst bloß, daß auch die Schechina, die dem menschlichen Element einwohnende göttliche Gegenwart, ins Exil gegangen war. Denn da nur ist die Schechina behaust, wo der Wille zum Bunde mit Gott, das Streben nach seiner Verwirklichung mächtig ist, wo der Mensch sich unterfängt, im Angesicht des Unbedingten zu leben; wo der Bund sich lockert, das Streben erschlafft, wo der Mensch im Rücken des Unbedingten lebt, da ist die Schechina im Exil. Es ist aber dahin gekommen, daß der Jude im Rücken des Unbedingten es sich sogar halbwegs wohnlich einzurichten verstanden hat. Das ist grauenhafter als Kreuzzugsgemetzel und Inquisitionsfoltern, grauenhafter als alle Pogrome.

Die Abhängigkeit von der Gewalt einer fremden Welt muß, wo man sie, wie hier, nicht durch Befreiungskämpfe abzuschütteln versuchen kann, zur Einstellung auf das Fremde führen, zu einer doppelten Einstellung: durch Abwehr und durch Anpassung. Ich verstehe darunter für das Judentum nicht die kleinlich modernen Vulgärformen beider, sondern die riesenhaften der Jahrtausende. Unter der Einstellung durch Abwehr verstehe ich die Ausbildung des reinen Ritualismus, der dem Eindringen fremder Lehrer und Sitten vorbeugen sollte und vorbeugte, der aber zugleich der jüdischen Religiosität ihr

inneres Leben, das Streben nach der Verwirklichung unterband; denn der Wille zum Bund mit Gott durch die vollkommene Wirklichkeit des Lebens in wahrer Gemeinschaft kann nur da in Kraft erstehen, wo man nicht den Bund mit Gott bereits im wesentlichen durch die Einhaltung vorgeschriebener Formen erfüllt glaubt. Unter der Einstellung durch Anpassung aber verstehe ich die Ausbildung der reinen Geldwirtschaft, die dem Volke ermöglichen sollte, unter dem äußersten Druck zu dauern, die aber den eigentlichen Bereich der Verwirklichung, das Leben mit den Menschen und den Dingen, verdarb; denn wo das Geld nicht als Zeichen des Tausches, sondern als trennende und zersetzende Substanz zwischen den Menschen ist, da kann keine Unmittelbarkeit zwischen den Menschen sein; und wo die Dinge nicht in ihrem lebendigen Fürsichsein, sondern im Zerrspiegel ihres Geldwertes gesehen sind, kann die göttliche Kraft in ihnen nicht fruchtbar werden. Der Tiefstand des heutigen Judentums ist da, wo beides zusammentrifft, wo die religiösen Formen so von ihrem Urgrund abgelöst sind, daß sie sich mit den niedersten Entartungsformen des kapitalistischen Geistes vertragen können. Widerlich unter allen Menschen ist mir der glatte Kriegswucherer, der keinen Gott zu betrügen braucht, weil er von keinem weiß, und der jüdische widerlicher als der nichtjüdische, weil er tiefer abgefallen ist; aber den innersten Schauder erregt mir jener andre, der den Gott betrügt, den er weiß, und tefillinlegend von seinen Geschäftsaussichten spricht.

Eine wundersame Sage erzählt von den Tefillin, die Gott selber legt und in denen der Spruch eingeschlossen ist: „Wer ist wie dein Volk Israel ein einzig Volk auf Erden"; eine wundersame Legende erzählt, Rabbi Levi Jizchak von Berdyczew habe Gott zugerufen: „Deine Tefillin sind zu Boden gefallen!" Verfall des Volkes Israel, zu Boden gefallene Gottes-Tefillin, das ist die Botschaft, die der Anblick des tefillinlegenden Wucherers uns verkündet. Er ist der Mann des doppelten Vertrags; er hat einen Vertrag mit Gott und einen Vertrag mit dem Satan, und beide vertragen sich miteinander. Aber das ist nur der krasseste Anblick; von ihm geht es stufenweise bis in die subtilste Geistigkeit hinein. Und wer unter uns dürfte sich des Anteils an dieser Schuld entschlagen wollen?

Von einem andern chassidischen Rabbi berichtet die Sage, er habe den Juden, die vor ihn traten, an der Stirn abgelesen, ob die Herkunft ihrer Seele von Abrahams Samen oder vom Erew Raw, der mit Israel aus Ägypten mitgelaufenen Mischbrut, war. Seit seinen Tagen scheint der Erew Raw furchtbar überhandgenommen zu haben. Am deutlichsten ist dies an der Entwicklung eben des Chassidismus erkennbar. Er ist in der Spätzeit der Diaspora als der verwegene Versuch entstanden, mitten in ihrem Wirrsal, unter das Joch der Fremde gebeugt und vom Anhauch der Entartungen versehrt, die wahre Gemeinschaft zu errichten, aus dem ganzen Volke, soweit in ihm noch unverbrauchtes Volkstum lebte, eine brüderliche Einung, eine reine Stätte der Ver-

wirklichung Gottes zu schaffen: aufgebaut auf der einzelnen Gemeinde, in der innige Verbindung des Zaddiks mit den Chassidim und dieser untereinander in steter gegenseitiger Hilfe Leibes und der Seele den Weg zum Unbedingten bahnt. Die Grundanschauung, auf der sich dieser Aufbau erhob, spricht ein chassidisches Buch folgendermaßen aus: „Wir können von diesem Geschlecht sagen, daß es ein Geschlecht des Wissens ist, aber jedermann begehrt nur seine eigne Vollendung und kümmert sich nicht um die Gemeinschaft. Die Erlösung jedoch hangt daran, daß man die Vollendung der Welt begehre." Kein Einzelner kann das Vogelnest — so nennt der Sohar den Ort des Messias — erreichen, aber hundert Männer vereint können es, wenn sie, einer auf die Schultern des andern steigend, eine himmelanragende Leiter bilden. Was hier angedeutet ist, begann in der ersten schöpferischen Epoche des Chassidismus Gestalt zu gewinnen. Aber nur für eine kurze Zeit. Nach hundert Jahren hatten die Wirkungen des Seelenzwanges der Fremde, der Nötigung zu Abwehr und Anpassung ihre Übermacht bewährt. Der Ritualismus, der von den ersten Chassidim durch eine Neubeseelung und Vertiefung, durch das Hinzutreten der auf das Schicksal Gottes gerichteten Intention zu dem hergebrachten Stoff der Gebete und Bräuche verklärt worden war, entartete bald von neuem, indem die Geheimnisse der Intention zu vulgärmagischen Formeln und Buchstabenoperationen schematisiert wurden. Der Mammonismus, der durch Lehre und Tat des unbedingten

Einanderhelfens überwunden worden war, drängte sich von neuem überallhin, ja sogar in das heilige Verhältnis zwischen Führer und Gemeinde zersetzend ein und untergrub mit der Rechtlichkeit des Zaddiks auch die innere Rechtmäßigkeit seiner Autorität. Aber am erschreckendsten zeigte sich die verderbliche Bedeutung von Abwehr und Anpassung in dem Verhältnis des späten Chassidismus zu den Realitäten des öffentlichen Lebens, in seiner Politik. Um sich die ungestörte Freiheit der Religionsübung zu sichern, verzichtete er auf alle Kundgebung des jüdischen Ethos nach außen und verkaufte sich den jeweiligen Machthabern: das widerwärtige Beispiel einer Abwehr durch Anpassung. Der jüdische Geist ist hier unter dem Einfluß der Galuth-Situation von dem hohen Wagnis reinen Verwirklichungswillens in die Schmach der niedersten Vertragsmache gesunken. Hier ist mehr als ausgesprochen, hier ist gezeigt, was Galuth bedeutet.

Von Rabbi Jaakob Jizchak von Przysucha, der gemeinhin mit dem bloßen Namen „der Jehudi", „der Jude", bezeichnet wird, erzählt man, er habe eines Nachts nicht geschlafen, sondern unablässig geseufzt. Von seinem Lieblingsschüler nach dem Grund befragt, sagte er: „Ich muß daran denken, daß nach Mose die Richter kamen, nach den Richtern die Propheten, dann die Männer der großen Versammlung, sodann die Tanaim und Amoraim, hierauf die Ermahner, und als auch dies verdarb und falsche Ermahner sich mehrten, standen die Zaddikim auf. Darüber aber seufze ich, daß ich sehe,

auch dies wird verdorben werden. Was wird Israel tun?"

Wir hundert Jahre nach dem Tode des „Jehudi" Lebenden, die wir heute auf die Geschichte der jüdischen Verwirklichungstendenz zurückblicken, haben das Seufzen verlernt. Wir fragen: Was soll Israel tun?

Was soll Israel tun? Was soll es tun, um sich von der gespenstischen Unwirklichkeit seiner Gegenwart zu erlösen, um zu seiner Verwirklichung, der Verwirklichung seiner Wahrheit zu gelangen?

Drei Wege werden uns zur Antwort gewiesen: der Weg des Humanitarismus, der Weg des formalen Nationalismus, der Weg des religiösen Konservativismus. Wir wollen sie prüfen.

Die Humanitarier — ich wähle die besten unter ihnen — sagen: „Geht in die Welt, Kinder Israel, und verwirklicht den Geist in der Menschheit! Eure Sünde war, daß ihr mit eurer Sehnsucht nach dem wahren Gemeinschaftsleben euch abgesondert habt, eure Sühne muß sein, daß ihr euch völlig hingebt! Werft den Brand eurer Sehnsucht in die Welt! Rüttelt die Herzen auf, sprenget die Tore des Willens, stürmet die Bastille des Geistes! Kämpfet um die neue Menschheit! Auf die Tribünen, auf die Barrikaden mit euch, Kinder Israel! Wußtet ihr nicht auf den Scheiterhaufen zu sterben, als es um die

Absonderung ging? So wisset noch größer zu sterben, nun es um die Vereinigung, um die Vereinigung der Völker geht!"

Darauf antworten wir: Sprecht leiser. Ihr schreit wie Menschen, die während eines Erdbebens erwacht sind. Wir aber haben manche Welten zusammenbrechen sehen und nichts davon vergessen. Ihr redet von unsrer Sehnsucht mit unkeuschen Lippen; ihr wißt nichts von ihr. Sie ist älter als eure, ob die nun ein oder vier oder zehn Jahre alt ist; sie ist Jahrtausende alt; man sollte meinen, sie habe warten gelernt, und doch ist sie ungeduldiger als eure, denn sie weiß, daß sie sterben muß, wenn sie länger das unwirkliche, das gespenstische Leben erträgt. Sie ist ungeduldiger; denn sie will sich nicht damit begnügen, Menschenrechte zu verkündigen — oder wird es diesmal „Völkerrechte" heißen? —, damit auf die Verkündigung eine Epoche wie die jüngste folge. Sie will sich nicht begnügen, Bastillen des Geistes zu stürmen, damit der befreite so heimatlos werde, wie er heute ist; sie will dem Geist ein festes Wohnhaus bauen, das Haus der Gemeinschaft. Wo anders aber kann das gebaut werden, als da, wo Volk, Volkszusammenhang, Volksgemeinsamkeit besteht, wo uralter Blut- und Schicksalsbund bereits die Grundfesten der Gemeinschaft gelegt hat? Nicht kann unsere Sehnsucht jedoch auf den Grundfesten fremder Völker das Haus erbauen. Auf den Tribünen kann der Jude mitreden, auf den Barrikaden mitkämpfen, aber wo es ans Bauen geht, versagt er zumeist auf fremdem Boden. In der Theorie

ist er führend, in der Propaganda fördernd, aber in der Durchsetzung zeigt es sich, daß er nur einen Entwurf des geplanten Baus, nicht aber die vorhandenen Grundfesten kennt, denen er jenen anzupassen hätte, daß er das nicht kennt, nicht ehrt, nicht berücksichtigt, was es gerade in diesem fremden Volke, in dessen Seele, dessen Leben, dessen Geschichte an besonderen Ansätzen einer wahren Gemeinschaft gibt. Das hat in unseren Tagen den tragischen Konflikt zwischen Doktrin und Volkstum mitgeschaffen, der das vorläufige Ergebnis der russischen Revolution bildet. Eigenes Material, eigenen Boden brauchen wir zu unsrem Bau. Nicht als Einzelne, als Volk wollen wir bauen. Einzelne Juden werden, sonderlich als Lehrende, dem Abendland noch Wesentliches zu geben haben; die bauende Sehnsucht des jüdischen Volkes weist anderswohin, weist in sein Land.

Da aber sprechen die Nationaldogmatiker zu uns: „Gut so! Das jüdische Volk muß endlich sein Schicksal in seine eignen Hände nehmen. Wenn es die eigenen Gaben ungehemmt entfaltet, dient es der Menschheit am besten. So laßt uns ihm die Bedingungen der ungehemmten Entfaltung schaffen! Aber greift ihr nicht vor! Macht der Nation keine Vorschriften darüber, welchen Weg sie einzuschlagen habe! Überlasset es ihr, sich wie jede andre im freien Spiel ihrer Kräfte den rechten Weg zu bahnen, die rechte Form zu finden! Was Israel tun soll, können wir heute noch nicht wissen; aber lösen wir nur seine Fesseln, dann wird es schon das Seine

tun. Und warum soll gerade unser Volk die Aufgabe aufgebürdet bekommen, die wahre Gemeinschaft aufzurichten? Warum wollt ihr ihm die schwere Arbeit seiner Wiederherstellung noch mehr erschweren, indem ihr ihm diese Last aufladet? Wir brauchen uns nicht anders zu verwirklichen als die andren Völker: indem wir unsre Eigenart sich entwickeln lassen. Lasset uns sein wie alle Völker, Haus Israel!"

Darauf antworten wir: Nicht jene, die uns dem wahren Gott in der Fremde dienen lassen wollen, sondern ihr seid die Angepaßten, die ihr für die Heimat jeden Götzendienst zu billigen bereit seid, wenn die Götzen nur jüdische Namen haben! Angepaßt seid ihr an das herrschende Dogma des Jahrhunderts, das heillose Dogma der Souveränität der Nationen. Jede Nation, so lehrt das Dogma, ist ihr eigener Herr und ihr eigener Richter, sich allein verpflichtet, sich allein verantwortlich; was sie zum eignen Vorteil tut, ist wohlgetan, was sie als ihre Sache verficht, ist die gute Sache; ihr Handeln ist durch ihr Bedürfnis, ihr Ethos durch ihre Eigenart, ihr Recht durch ihren Machttrieb hinreichend begründet. Dieses Dogma feiert heute seinen vielfältigen Triumph; wo immer es, nackt oder in allerlei Gewandung, auftritt, wird es als entscheidende Instanz angesehen, und welcher der politischen Faktoren sich ihm nicht beugen will, muß doch vorgeben, es zu tun. Aber an diesem blutigsten der Erdentage hat auch schon der Niedergang des Dogmas begonnen. Man verstehe uns recht: die Er-

kenntnis der Nation als einer grundlegenden Realität des Menschheitslebens kann aus dem Bewußtsein der Menschheit nicht mehr getilgt werden und soll es auch nicht; aber sie muß und wird durch die Erkenntnis ergänzt werden, daß kein Volk der Erde souverän, daß souverän einzig der Geist ist. Der Geist aber — was immer der perverse Relativismus eines geistverlassenen Geschlechts dagegen vorbringen mag — der Geist, der den Lehmkloß der Völker zu Gestalten bildet, ist einer und unteilbar. Solange die Völker sich seinem Gebot entziehen und im Rücken des Unbedingten leben, werden sie einander aufzehren; je mehr eins seine Liebe verwerfen und den Erfolg wählen wird, um so nichtiger wird es vor der Ewigkeit werden; welches aber als erstes sich dem Taumel entwindet und zu seinen Füßen hinstürzt, das wird er an seine Hand nehmen. Unser Wort geht an das jüdische Volk, das säkulare Volk des Geistes, ihm die Treue zu wahren und der Anpassung an das Dogma nicht zu verfallen. Leicht wird es ihm nicht werden; leicht wollen wir es ihm aber auch nicht machen. Wir gedenken nicht, es sich selbst zu überlassen. Das haben seine rechtmäßigen Führer nie getan. Nicht die „Eigenart" des Volkes befragten sie nach der Richtung des Wegs — es hatte manche Eigenart, die sie mit Feuerruten geißelten —, sie befragten einzig den einen, unteilbaren Geist, der sich ihnen, der sich in ihnen offenbarte. Und so wird es fürder bleiben. Wir wollen dem Geiste botmäßig sein, daß er durch uns zur Wirklichkeit werde. Nur solange wir des

Geistes sind, haben wir den Samen des wahren Lebens in uns; an dem Tag, an dem wir wie alle Völker würden, verdienten wir nicht mehr zu sein.

Nun aber nehmen die Gesetzesdogmatiker das Wort: „Ihr redet recht. Aber welches ist der Geist, den ihr bekennt, und welches sein Gebot, das ihr verkündet? Dieser Geist bleibt ein Schatten und dieses Gebot ein leerer Schall, wenn ihr ihnen nicht Leben und Bewußtsein leiht aus dem einzigen Ort, an dem ihr sie schöpfen könnt, aus dem Quellbrunnen der jüdischen Überlieferung. Sonst gebt ihr die Richtung nach Willkür an und nicht nach Notwendigkeit. Die wahre Gemeinschaft wollt ihr — aber wo anders wollt ihr ihr Gesetz vernehmen als aus Gottes Wort, das er zu seinem Volke sprach? Und wie könnt ihr in Gottes Wort scheiden zwischen dem, was euch noch frisch und verwendbar, und dem, was euch alt und verbraucht erscheint? Es ist nicht anders: wollt ihr Juden sein und Judentum verwirklichen, so müßt ihr zurückkehren zu der gläubigen Ergebenheit an Gott und sein Gesetz. Nur in diesem, in der einzigen volksgemeinsamen jüdischen Form, könnt ihr mit dem Volk wieder zusammenwachsen und festen Boden unter eure Füße bekommen.“

Darauf antworten wir: O ihr Sicheren und Gesicherten, die ihr euch hinter der Brückenwehr des Gesetzes berget, um nicht in Gottes Abgrund blicken zu müssen! Ja, ihr habt festen ausgetretenen Boden unter den Füßen, wir aber hängen ausschauend über der unendlichen Tiefe. O ihr Erben und Erbes-

erben, die ihr die uralten Goldmünzen nur in blanke neue Scheine umzutauschen braucht — wir aber sitzen, einsame Bettler, an der Straßenecke und harren, daß unser Helfer komme. Aber wir wollen unsre schwindlige Unsicherheit und unsre losgelöste Armut nicht hingeben für eure Zuversicht und eure Fülle. Denn euch ist Gott einer, der einstmals schuf und nicht weiter; uns aber ist er der, von dem das Volk bekennt, daß er „an jedem Tage das Werk der Schöpfung erneut", und wahrlich, er erneut es an uns und durch uns und will durch uns zu neuer Wirklichkeit eingehen; wie er zur Welt sich beschränkte und begrenzte, so beschränkt und begrenzt er sich in uns zum Werk des Menschentums. Euch ist Gott einer, der einmal offenbarte und nicht wieder; zu uns aber redet er aus dem brennenden Dornbusch der Gegenwart und aus den Urim und Tumim unsres innersten Herzens — Größeres als Worte.

Wir ehren das Gesetz, die von ehrwürdigen Mächten geschmiedete Rüstung des Volkstums; wir grüßen jeden, der, unmittelbar gewiß, daß Gott diesen Panzer, wie er ist, dem Volke mit eigener Hand umgetan habe, von seiner Schwere ungehemmt mit uns ins Blachfeld reitet; doch wir beklagen jene, die ihn ohne diese Gewißheit tragen und denen er die Glieder starr und steif macht, daß sie zum Werk nicht ausziehen können und die ehrwürdige Rüstung wie ein historisches Paradekostüm am Leibe haben; die aber durch die Berufung auf das Vorhandensein des Gesetzes uns

hindern wollen, aus des lebendigen Gottes Händen neue Waffen zu empfangen, derer werden wir uns erwehren. Denn wir können nichts dulden, was sich zwischen uns und die Verwirklichung Gottes stellt.

Freilich, ihr könnt von Gott aussagen: „Dies und dies hat er befohlen, wir wissen Bescheid um alles, was er von uns begehrt"; wir Ausschauenden, wir Bettler aber wissen von seinem Willen nur erst das Ewige, das Zeitliche müssen wir uns selbst befehlen, selbst sein wortloses Geheiß immer neu im Stoff der Wirklichkeit ausprägen. Ihr habt die Formen und meint, den rechten Gehalt nicht mehr im Unendlichen suchen zu müssen, dieweil er in den Formen beschlossen liege; wir spannen unsere Seele ins Unendliche, den Gehalt neu zu empfangen, dem die neue Form geschaffen werden soll. Euch ist der Weg in den Büchern vorgezeichnet, und ihr kennt euch aus; wir aber müssen ihn im nebelnden Chaos der Gegenwart mit unseren Händen ertasten. Aber nicht Willkür leitet uns, sondern urtiefe Notwendigkeit; denn uns leitet die Stimme. Das Urjüdische gebietet sie uns, das jüdischer ist als alle Formen und Normen: Verwirklichung, Aufbau der Gottesgemeinschaft, Neubeginn. „Brechet euch einen Neubruch", so spricht sie, „und säet nicht zwischen die Dornen." Wir wollen ihr gehorchen. Wir wollen den Weg nach Zion, das ist den Weg nach der gelebten Wahrheit gehen. Nicht indem wir ein Gesetz, wie ihr es uns empfehlt, statt aus den Händen Gottes aus

denen des Volkes empfangen, sondern in gemeinsamer Verwirklichung, in gemeinsamem Aufbau, in gemeinsamem Neubeginn werden wir mit dem Volk zusammenwachsen. Dann wird auch die Stunde kommen, da das Wortlose sich zu Worten, zum neuen Wort begrenzen wird. Im wahrhaften Leben zwischen den Menschen wird das neue Wort sich uns offenbaren. Erst werden wir tun, dann erst es vernehmen: aus unserer eigenen Tat. Die wahre Gemeinschaft ist der Sinai der Zukunft.

Indem wir die Wege prüften, die uns zur Antwort auf die Frage, was Israel tun solle, gewiesen wurden, indem wir sie prüften und verwarfen, haben wir den rechten Weg, den einzigen, gefunden. Es ist der Weg, der über Zion zur Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft führt.

In den messianischen Träumen und Ausbrüchen des Galuth waren stets Volkliches und Menschliches, Befreiungsverlangen und Erlösungssehnsucht, das Streben nach dem eignen Lande und das Streben nach der wahren Gemeinschaft verschmolzen; sie verhießen dem Juden in Israel und dem Menschen in Israel gleicherweise Erfüllung; sie waren die Zuflucht der Verwirklichungstendenz. Als der moderne Zionismus den Willen zu einem jüdischen Palästina zum Mittelpunkt einer politischen Be-

wegung machte, faßte er diesen Willen vorwiegend volklich; er wollte im wesentlichen eine nationale Bewegung sein, wie es deren im Abendland hinlänglich viele gibt, nur eben mit einer besondren kolonisatorischen Absicht ausgestattet. Wohl zeichneten seine Führer das Bild einer „gerechteren Gesellschaft" und begünstigten moderne Siedlungsideen, aber das unverkennbar tiefere Pathos, die unverkennbar stärkere Farbe traten zutage, wenn es galt, die Grundlinien einer nationalen Renaissance, einer neuen Nationalkultur aufzuzeigen: hier war unzweifelbar der geistige Schwerpunkt der Bewegung. Aber niemals ist eine echte Renaissance aus rein nationalen Tendenzen hervorgegangen; ihr Ziel bildeten niemals spezifische Formen; vielmehr lag ihr stets die leidenschaftliche Erfassung erneuter menschlicher Inhalte, lag ihr ein „Humanismus" zugrunde, und zu besondren Formen gedieh sie, weil die Wucht der Inhalte die hergebrachten Formen sprengte. Die nationalen Sprachkulturen Europas entstanden, weil eine neue geistige Welt zu freiem Ausdruck drängte. Nicht der Hebraismus, sondern der hebräische Humanismus — das Wort in seinem großen historischen Sinn gefaßt — muß der Kern einer jüdischen Regenerationsbewegung sein. Das bedeutet: es gilt die leidenschaftliche Erfassung und Erneuerung der großen menschlichen Inhalte des Judentums; noch präziser: es gilt seinen größten, selbständigen Inhalt, seine Verwirklichungstendenz zu erfassen und neu zu leben — dann wird sich die große nationale Form von sel-

ber bilden. Kultur ist nicht die Produktivität, die sich in einem Volke vollzieht, nicht die Summe der Werke, die von ihm hervorgebracht werden; erst da ist Kultur, wo gemeinsames Werk aus gemeinsamem Geist und Leben quillt. So bedeutet denn die Tatsache, daß die jüdische Verwirklichungstendenz sich anschickt, sich des Zionismus zu bemächtigen, nicht eine Schwächung, sondern eine Stärkung seines nationalen Charakters; sie bedeutet, daß die nationale Idee in ihm Substanz gewinnt — daß er aus einer nationalen Bewegung eine nationale Wirklichkeit zu werden anfängt. Erst wenn in neuer Gestalt Volkliches und Menschliches, Befreiungsverlangen und Erlösungssehnsucht, das Streben nach dem eignen Lande und das Streben nach der wahren Gemeinschaft verschmelzen, wird sich die Regeneration des jüdischen Volkes vollziehen.

Den Nurpolitikern sei im Vorübergehen ein Wort der Mahnung zugerufen. Ein jüdisches Gemeinwesen soll in Palästina errichtet werden. Wenn das eins wird, das eine meskin-profane Existenz führt wie all die wimmelnden Kleinstaaten, in dem Geist und Volk getrennt sind wie überall im heutigen Abendland, der Geist als lebensferne Intellektualität und das Volk als ideenferne Masse nebeneinander hinschwinden; ein Gemeinwesen, wo Geltung an die Stelle des Seins, gegenseitige Ausnutzung an die Stelle gegenseitiger Hilfe tritt und die Menschen einander nur deshalb nicht vernichten, weil sie einander fürchten oder brauchen; wenn

ein jüdisches Gemeinwesen in Palästina gegründet wird, das solchermaßen sich in den Krieg aller gegen alle einstellt, ob es sich auch tausendmal als „neutral" deklariert, dann wird das Getriebe der Intrigen es erdrücken. Nur wenn es eine geistige Macht wird, wird es dauern. Eine geistige Macht; das bedeutet nicht intellektuelles Niveau und nicht kulturelle Leistung. Es bedeutet vielmehr Realisierung des Geistes, der in den Völkern als Leid, als Erbitterung, als Empörung, als Sehnsucht, als Wunschgebilde lebt, aber nicht zur Gestalt gerät, weil das Reich des Übels um die Völker und in ihnen ihn niederhält. Es bedeutet Vermählung, gegenseitige Durchdringung von Geist und Volk. Es bedeutet die Überwindung des Dualismus von Wahrheit und Wirklichkeit, Idee und Tatsache, Moral und Politik. Es bedeutet Verdrängung des durch Konvention gemilderten Allkriegs durch Gemeinsamkeit. Es bedeutet Religion, Religion des gemeinschaftlichen Lebens, der Offenbarung Gottes in der Gemeinschaft, gelebte Religion. Nichts andres kann an dieser Wende der Zeiten als geistige Macht gegenüber den Mächten des Zeitalters wie Mose dem Pharao gegenüber bestehen. Dieses Eine aber wird es können; denn das Land, darin sich das Wunschgebilde zuerst erfüllte, wird das neue Heiligtum der Völker werden, das Volk, das in der Erfüllung voranging, dessen ewiger und unantastbarer Priester.

Welches andre Volk aber könnte in diesem Werk vorangehn als eins, das keiner Verfassung Ballast

trägt und doch alle genugsam erfahren und erlitten hat? Das die Berufung zur wahren Gemeinschaft, tausendfach befleckt, tausendfach verleugnet, doch unentreißbar im Gedächtnis seines Blutes und seines Schicksals trägt? Und in welchem Land könnte es sich zuerst erfüllen als in jenem, das schauererregender Spuren eines ungeheuren Wollens und Ringens voll und doch wieder jungfräulicher Acker, Neuland sozialer Gestaltung ist?

Was die abendländischen Revolutionen an der reinen Auswirkung hindert, ist, daß in den Einrichtungen, die sie vorfinden, vermorschte Herrschaftswurzeln und von Urzeit lebendig erhaltne Gemeinschaftskeime ineinander verschlungen sind. So geschieht das Verhängnisvolle: Entweder die Revolution reißt beides aus dem Boden; alsdann wird mit dem Vernichtungswürdigen auch das pflegebedürftige gute Wachstum zerrissen; diejenigen unter den Trägern der Umwälzung, die den unersetzlichen Wert der organischen Zusammenhänge kennen, weichen den Vertretern einer selbstherrlichen Intellektualität, und diese bemühen sich nun vergeblich, alles aus dem Verstande neu zu machen. Oder aber die Revolution bleibt in dem Gewirr stecken; sie scheut sich — aus Furcht vor der Aufgabe der Neuschöpfung oder aus Furcht, das Keimende zu versehren — an das Morsche Hand anzulegen, und das Ergebnis ist, daß dieses von neuem jenes unterjocht, daß entgeistetes Sinnbild aufgefrischt wird, entseelte Form neuen Zaubernamen empfängt und die heilig lebendigen Gemein-

schaftskeime weiter ungepflegt und ungefördert ihrer Stunde harren.

Anderes dürfen wir für die revolutionäre Kolonisation erhoffen, die uns obliegt. Revolutionäre Kolonisation, sage ich, weil wir nicht bestehende Struktur umzubauen, sondern siedelnd neuen Bestand zu stiften haben, aber eben darin berufen sind, Umgestaltung, Neugestaltung zu wirken. Wir finden nicht Institutionen vor, die unser Werk behindern; es ist unsere Sache, unser Gemeinwesen in den Formen aufzurichten, in denen es, seine Idee immer reiner verwirklichend, zu einem Gebilde der wahren Gemeinschaft erwachsen kann. Aber es sind dies nicht Formen, die aus dem luftleeren Raum der Intellektualität in die Wirklichkeit eingesetzt werden: in unserem Volksgedächtnis, unserer inneren Geschichte überliefert tragen wir hohes Gebot gemeinschaftsechter, noch unrealisierter Einrichtung; es gilt, das Reine und Ewige dieser Überlieferung vom trübend Zeitlichen zu scheiden und in das Werk zu leiten. Was an den Institutionen so schwer zu vollziehen ist, daß es immer wieder verfehlt wird, Sonderung des niedergehaltenen Lebenden vom herrschenden Toten, werden wir es am Erbe unserer Seele nicht vollziehen können? Unsere, die siedelnde Revolution, mit der wir uns als konstruktives Element in die beginnende Menschheitsrevolution einstellen, bedeutet die Erfüllung einer Tradition der Aufgabe; aber eine wählende Erfüllung. Daß sie wählend und somit zugleich verwerfend ist, macht eben ihren

revolutionären Charakter aus. Aber diese Wahl, diese Auslese, ich wiederhole es, ist nicht Willkür. Ein größrer Wille ist in unsrem persönlichen mächtig. Aussprechend lauschen, gebietend gehorchen wir ihm.

„Eine Erneuerung des ganzen Menschen" — nicht zulänglicher kann ich heute als vor nahezu zwanzig Jahren den Gehalt des großen Vorgangs benennen, als dessen Außenelemente die angehobenen Ereignisse, die Auswanderung eines Teils der Juden nach Palästina und dessen Ausstattung mit einer mehr oder minder weitgehenden Selbstverwaltung erscheinen. Aber wie alle Erneuerung im Leben der Einzelnen und der Völker, der Gesellschaften und der Lehren, so kann auch diese nicht meinen, daß in die Seele ein neues, ihr bislang unbekanntes Triebwerk gesteckt, ihr ein neues, nie gesehenes Antlitz verliehen wird, sondern daß verschüttetes Urgut aufgedeckt, vergessene Richtung wiedergefunden, vernachlässigte Anlage wieder wirksam gemacht wird: daß ein in der Vorzeit als erworbene Lebensform oder als eingeborenes Streben Besessenes und seither Verlorenes neu in Besitz genommen wird, und daß damit freilich in einer neuen Zeit und Beschaffenheit, in einer neuen Seelenverfassung und Schicksalslage, in einer neuen Fülle des Stoffes und Spannung des Gestaltens eben doch

wesenhaft Neues geschieht. Als erworbene Lebensform oder als eingeborenes Streben. Als erworbene Lebensform: die wiederaufgenommen und neu geübt werden will, freilich unter von Grund aus gewandelten Verhältnissen und aus einer durch viele Verstrickungen und Verirrungen hindurchgegangenen Seele; solch eine Inbesitznahme wäre die Wiedergewinnung der althebräischen Verbundenheit mit Erde, Erdarbeit und Erdgenuß. Oder als eingeborenes Streben: da wäre es aber eine armselige, sinn- und würdelose, fiktive Inbesitznahme, es sich so wieder zu eigen zu machen, daß man sich nunmehr von neuem nach dem Aufbau eines wahren Gemeinwesens fortsehnte, bis „die Zeit erfüllt ist"; das hieße verschüttetes Urgut ausgraben, um es als Schaustück aufzustellen, vergeßne Richtung wiederfinden, um sie auf der Windtafel zu markieren, vernachlässigte Anlage wiederbeleben, um sie in Kundgebungen zu verherrlichen. Vielmehr kann ein in der Vorzeit als eingeborenes Streben Besessenes und seither Eingebüßtes oder Geschwächtes einzig dadurch wahrhaft in Besitz genommen werden, daß alsogleich, mitten im Ringen des erneuernden Augenblicks, mit der Erfüllung begonnen wird; und der verkennt furchtbar die schicksalhafte Untiefe eines solchen Jetzt, wer sich damit getröstet, es würde sich später einmal „nachholen" lassen. Hier offenbart sich am deutlichsten der revolutionäre Gehalt unserer siedlerischen Aufgabe.

Beides aber erweist sich in unserer Sache dem Schauenden und Wollenden als zuinnerst verbun-

den; denn im alten Judentum war jenes Streben auf nichts anderes als auf die Erhebung, Heiligung, Vollendung jener Lebensform gerichtet. Das alte Judentum wollte nicht im reinen Geist, sondern im naturhaften Leben das Göttliche verwirklichen. Wie seine Religion eine Bauernreligion war, so war seine Gesetzgebung eine Agrargesetzgebung, die Menschlichkeit, die seine Propheten forderten, eine erdgebundene Menschlichkeit, und noch das Essäertum zog die Weihe seiner Tage aus dem Werk des Pflügers und Säemanns. Der Aufbau des wahren Gemeinwesens kann nicht geschehen ohne Erhebung des Ackerlebens, des Lebens aus der Kraft der Erde, zu einem wahren Dienste Gottes, der die andern Stände mitergriffe und gleichermaßen an Gott und an die Erde bände. Die Gesetze des Geistes sind die recht verstandenen Gesetze der Erde; die „Diktatur des Geistes" vollstreckt das Diktat der menschgewordnen, gottwollenden Natur.

Unsere, die siedelnde Revolution bedeutet die wählende Erfüllung einer Tradition der Aufgabe. Es gilt in dieser Tradition das zu erwählen, was Erdnähe, verklärte Weltlichkeit, Einatmen des Göttlichen durch die Natur ist; es gilt in ihr zu verwerfen, was Erdferne, abgelöste Rationalität, Verbannung der Natur von Gottes Angesicht ist.

Wenn solchermaßen unsre innere Geschichte, das Gedächtnis des jüdischen Willens zur Verwirklichung, schauend erkannt wird, stellen sich uns dessen immanente Grundsätze in weltweiten Zeichen dar:

die Gemeinschaft als die Verwirklichung des Göttlichen im Zusammenleben der Menschen;

die Erde als das mütterliche Element solches Zusammenlebens, von Gott der Gemeinschaft allein und keinem Einzelnen verliehen;

die Arbeit als der immer wieder vollzogene Bund des Menschen mit der Erde, geweiht, wo sie mit dem ganzen leiblich-seelischen Erdenwesen, in frei opferndem Gemeinschaftsdienst, Gottesdienst getan wird;

die Hilfe, gegenseitige Hilfe Leibes und der Seele, als das Einanderhalten und Einandertragen, das Einanderfreimachen der Menschen zum Werk der Verwirklichung, und so wahrhaft an Gott geleistet;

das Führertum als das Amt der Hilfreichsten und Hilfsfähigsten, verwaltet im Auftrag Gottes, des alleinigen Herrschers, nicht von geistlich spezialisierten Menschen, die zur Welt niedersteigen, sondern von weltlich allgemeinen, die sich zum Geist verklären;

die Gemeinde in ihren mannigfachen Formen, Ortsgemeinde, Genossenschaft, Kameradschaft, Brüderschaft, als die Zelleneinheit aller Gemeinschaft, darin sich die unmittelbare Beziehung zwischen den Menschen, die Trägerin des Göttlichen, zur dauernden Gestalt aufbaut;

das Gemeinwesen als der Verband lebenskräftiger, verwirklichungserfüllter Gemeindezellen, die in der gleichen Unmittelbarkeit, die in jeder von ihnen waltet, zueinander treten, auf gemeinschaftlich besessener Erde, in gemeinschaftlich geordneter Arbeit, in einem von Vertreterschaften der Gemeinden getragenen System gegenseitiger Hilfe, von den in der Auslese dieses Systems als die mächtigsten Helfer Erwiesenen geführt;

die Menschheit als ein Verband solcher Gemeinwesen, die in der gleichen Unmittelbarkeit zueinander treten;

der Geist als der prophetische Lehrer der Treue und der Erneuerung: der Mahner zur Treue gegen die Verwirklichung und ihre Gesetze, zum Festhalten an den Einrichtungen, die der wahren Gemeinschaft dienen, aber auch der Hüter der sozialen Dynamik, daraus alle Einrichtung und Gemeinschaftsform sich in ewigem Rhythmus erneuern muß, daß sie nicht erstarre und nicht, wie in aller bisherigen Menschenwelt, ein Totes die Lebenden regiere;

über allem aber der Name des Namenlosen, des Ziels aller Verwirklichung, sprachlos vertraute Gnade allen zur Verwirklichung Entschlossenen, ob sie auch, alter Worthaftigkeit entwachsen, sich Gott entwachsen wähnen, grauenvoll unbekannt den Verwirklichungsträgen, die faulende Gottbezeichnungen wiederkäuen und deren Art nur von der wahren Gemeinschaft dereinst zum wahren Leben erlöst werden kann.

In einem Wort lassen sich die Grundsätze zusammenschließen, in einem Losungswort: von innen! Das Neue kann nicht gestiftet werden, indem man einem Lande die autokratische Verfassung vom Kopfe reißt und die kommunistische aufstülpt, während das Leben zwischen Mensch und Mensch das gleiche bleibt und so auch die Methoden der Herrschaft unverändert beharren. Die Beziehungen zwischen den Menschen müssen sich verwandeln, damit aus ihnen wahre Wandlung der Gesellschaft, wahre Wiedergeburt geschehe. Unsere Hoffnung wurzelt in dem Glauben, daß in einem Judengeschlecht, das in diesem Augenblick unserer Geschichte, nach solcher Erschütterung und aus solcher Entscheidung in die Heimat zurückkehrt, die Vorbedingungen für die Verwandlung der Beziehungen zu einer noch nicht gewesenen Kraft gesteigert sind.

Es gehört meiner heutigen Aufgabe nicht zu, über dieses Allgemeine und Innerliche hinaus von dem Aufbau eines wahren Gemeinwesens auf Zion zu reden. Auch kann es nicht an uns sein, schematisierende Konstruktionen dem Kommenden auferlegen zu wollen, dessen Einzelfügung sich vielmehr aus den fruchtbaren Zusammenstößen eines Zeitalters des Anbeginns und des Opfers wird entfalten müssen. Der Geist muß die Grenzen erkennen, jenseits derer er sich nicht dem Leben auferlegen darf, sondern warten soll, bis er selber in neuem Wort und Gesetz dem Leben entspringt. Aber innerhalb dieser selbsterkannten, selbstgezogenen Grenzen

muß der Geist anfangen, muß bestimmen, muß befehlen. Und er wird es tun.

Wir wissen wohl, daß ein Kampf gegen unermeßlichen Widerstand unser harrt; wir vergessen nicht, daß der Tat am Werden der Gemeinschaft alles entgegensteht: die Starrheit der Erbgewohnten und die Trägheit der Augenblickssklaven, der eilfertige Doktrinarismus und die verantwortungslose Demonstrationslust, die karge Selbstsucht und die unfügsame Eitelkeit, die hysterische Selbstvergeudung und das richtungslose Getue, der Kultus des „reinen Gedankens" und der Kultus der „realen Politik"; wir vergessen nicht die Natur der ewigen Masse, die dem Formungswillen der Forderung mit aller wirkenden und latenten Energie widerstrebt und die Tat in ihre zerreibenden Kreise niederzieht. Und dennoch hoffen wir, dennoch entwerfen wir, dennoch fangen wir an. Wohl kennen wir den Erew Raw zur Genüge, die vertragssüchtige, verwirklichungsfeindliche Mischbrut, die alles reine Werden im Judentum schändet, und wir wissen nicht, wieweit es uns gelingen wird, sie vom Lande fernzuhalten, wo sie vielleicht doch Gelegenheit zu Ausbeutung und Profit wittern wird. Aber weit tiefer sind wir, über alle gewesene und künftige Enttäuschung hinaus, Israels gewiß und Gottes gewärtig.

CHERUTH

EINE REDE ÜBER JUGEND UND RELIGION

„Gottes Schrift eingegraben auf den Tafeln“ — lies nicht charuth: eingegraben, sondern cheruth: Freiheit.

Sprüche der Väter

Unter allen Problemen des gegenwärtigen jüdischen Lebens bedarf das Verhältnis der Jugend zur Religion wohl am meisten der Aufhellung. Aber — so möchte gefragt werden — gibt es denn ein besonderes religiöses Jugendproblem? Was hat Jugend als solche überhaupt mit Religion zu schaffen?

Was hat Jugend mit Religion zu schaffen? Das will sagen: die einzelnen jungen Menschen mögen je nach Anlage, Erziehung, Einfluß der Umwelt religiös oder irreligiös sein — wie aber käme der Jugend als solcher ein positives Verhältnis zur Religion zu? Ist es berechtigt, es von ihr zu fordern? Die Jugend ist die Zeit der Alloffenheit. Mit allwärts offenen Sinnen empfängt sie die Fülle und Vielfältigkeit der Welt, mit allwärts offenem Willen schenkt sie sich dem unendlichen Leben hin. Noch ist sie nicht auf eine Wahrheit eingeschworen, um derentwillen sie vor allen andersartigen Perspektiven die Augen zu schließen hätte; noch hat sie sich nicht auf eine Norm verpflichtet, vor der alle andersartigen Wünsche zu schweigen hätten. Ihr Streben nach Erkenntnis kennt keine andere Grenze, als die die eigene Erfahrung sie wahrnehmen lehrt, ihre Vitalität keine andere Verantwortung als die vor der Ganzheit des eigenen Lebens. Sie selber wird früher oder später Wissen und Wollen der einschränkenden Gewalt von Seins- und Sollens-Gesetzen unterstellen müssen und der Unendlichkeit verlustig gehen; man überlasse es ihr, ob sie sich alsdann religiösen oder anderen Theoremen, religiösen oder anderen Vorschriften ergibt. Wer

der Jugend Religion auferlegt, verschließt ihr von den tausend Fenstern ihres Rundbaus alle bis auf eines, von tausend Wegen ins Weite alle bis auf einen.

Diese Mahnung möchte zu Recht bestehen, wenn Religion in der Tat ihrem Wesen nach orientierend und normierend, eine Summe von Glaubenssätzen und eine Summe von Vorschriften wäre. Sie ist aber ihrem Wesen nach keins von beiden. Glaubenssätze und Vorschriften sind nur das wechselnde Ergebnis der Versuche des Menschengeistes, das Wirken des Unbedingten, das sich an ihm ereignet, in einer sinnbildlichen Ordnung des Wißbaren und Tubaren zu fassen. Die primäre Wirklichkeit ist das Wirken des Unbedingten am Menschengeist. Der Menschengeist hält dem Übergewaltigen stand durch die Kraft seiner Schau: so widerfährt es ihm als das große Gegenüber, als das Du an sich. Er faßt das in sich Unerfaßliche durch die Schöpfung des Sinnbilds: so offenbart sich ihm in Zeichen und Spruch der wink- und wortlose Gott. Das Strömen der Allflut schöpft der Menschengeist in die Schale einer Aussage, so und nicht anders sei das Walten des Herrn beschaffen; den Blitz des Urlichts fängt er in dem Spiegel einer Anordnung auf, so und nicht anders sei dem Ewigen zu dienen. Mit beidem aber ist er nicht unwürdig, nicht ungetreu; sondern zu solcher Gestalt wirkt sich das Unbedingte selber in ihm aus, und nicht weiter ist er zu dieser Zeit ihm zum Werkzeug gediehen. „Denn reifen will das Göttliche in der Menschheit,“ In deren großen

Gezeiten entwächst es in unsichtbarem Werden altem Sinnbild, blüht es zu neuem auf; immer innerlicher, immer herznäher wird das Bild, immer tiefer senkt es sich in das Leben selber ein, und der es vor fünftausend Jahren in den Sternen schaute, erblickt es heute im Auge des Freundes. Nicht Gott ist es, der sich wandelt, die Theophanie wandelt sich, die Kundgebung des Göttlichen durch den sinnbildschaffenden Menschengeist: bis kein Sinnbild mehr zureicht und keines nottut und das Leben selbst im Wunder seines Miteinander zum Sinnbild wird — bis Gott leibhaft gegenwärtig wird, wenn ein Mensch einem Menschen die Hände reicht.

So aber ist die geheimnisvolle Bindung des Geistes, daß — in diesem wesentlichsten Belang vor allen andern — in jeder Person das ganze Geschlecht und in jedem Schicksal die ganze Geschichte keimhaft enthalten ist. Jeden Menschen rührt einmal, noch so kurz, noch so dämmerhaft, das Wirken des Unbedingten an; die Zeit des Lebens, in der dies an allen geschieht, nennen wir die Jugend. Jeder Mensch erlebt in dieser Zeit die Stunde, da das Unendliche sich ihm zuneigt, ob er ihm standhalten möchte: standhalten durch Kraft der Schau und durch Schöpfung des Sinnbilds, durch Hingabe und Erwiderung. Jeder Mensch ist in diesem innersten Sinn zur Religiosität bestimmt; das eben bedeutet jene Alloffenheit, die den Jugendlichen umrauscht: sein Geist ist nicht bloß für alles, er ist auch dem All offen. Aber die meisten leben an ihrer Bestimmung vorbei. Gleichviel ob sie im Seelenkreis einer

angestammten Religion bleiben oder sich ihr entfremden, ob sie weiter glauben und üben, was die sinnbildliche Ordnung dieser Religion sie glauben und üben heißt, oder ihrem Geheiß die Gefolgschaft weigern: sie halten der Berührung des Unbedingten nicht stand, sondern weichen ihr aus, sie fassen es nicht mit der schauenden und schaffenden Kraft, mit hingebender und erwidernder Tat, sie wenden sich von ihm weg der Bedingtheit zu. Darunter aber sind nicht etwa die Dinge der Welt zu verstehen, sondern die ihrer Weihe entkleideten, ihrer Heiligung entzogenen, der Verbindung mit dem Unbedingten beraubten Dinge. Denn wer diesem sich darbringt — wie immer er es nennen mag — dem weihen und heiligen sich alle Dinge, in seinem Verkehr mit ihnen bekundet sich göttliche Gegenwart, und alles ist unsterblich. Wer sich aber dem Unbedingten versagt, der lebt inmitten unheiliger Bedingtheiten sein Leben ab, das Getümmel umlagert ihn allezeit, und die Erfüllungen verwesen in seiner Hand.

Nicht darum also geht es, der Jugend Religion aufzuerlegen, sie in eine Ordnung des Wißbaren und Tubaren einzustellen, sondern darum, in ihr ihre eigene latente Religion zu erwecken; das ist: die Bereitschaft, der Berührung des Unbedingten standzuhalten. Es gilt nicht, der Jugend zu predigen, diese und keine andere sei Gottes Offenbarung, sondern ihr zu zeigen, daß kein Ding unfähig ist, ein Gefäß der Offenbarung zu werden; nicht, ihr zu verkünden, durch diese und keine andern Hand-

lungen sei Gott zu dienen, sondern ihr zu enthüllen, daß jede Tat geweiht ist, in der die Einheit aufstrahlt; nicht, von ihr zu fordern, daß sie als einzig verpflichtend für ihr Leben anerkenne, was zu irgend einer Stunde der Vergangenheit geschehen ist, sondern ihr zu bestätigen, daß „jeder Mensch seine Stunde hat", die Stunde, da die Pforte sich ihm auftut und das Wort ihm vernehmlich wird. Wir wollen der Jugend nicht ein Wissen um Gottes Wesen und Werke vermitteln, die wir Ehrfurcht vor dem Unwißbaren hegen; wir wollen ihr Leben nicht durch gottabgeleitete Gesetze und Vorschriften regeln, die wir das Leben für göttlicher erachten, als Gesetze und Vorschriften; wir wollen ihr helfen, an ihrer Bestimmung nicht vorüberzugehn, ihre metaphysische Selbstentdeckung nicht zu verschlafen, dem Wirken des Unbedingten an ihrem Geist würdig zu erwidern. So schmälern wir der Jugend ihre Alloffenheit nicht, sondern fördern und festigen sie zutiefst darin; wir verhängen keines ihrer Fenster, sondern lassen sie, als sei sie ganz Auge geworden, den allumschließenden Rundblick tun; wir versperren keinen Weg vor ihr, sondern erleichtern ihr inne zu werden, daß alle Wege, in Wahrhaftigkeit und Weihe begangen, zur göttlichen Schwelle führen.

Es möchte aber gefragt werden: „Wenn der Grundgehalt der Religion nicht in den Lebensformen und Einrichtungen einer durch Lehre und Kult verbundenen Gemeinschaft, sondern im Auswirken einer allen Menschen eingeborenen Innerlichkeit, somit in einem ‚allgemeinmenschlichen' Akt zu finden ist, inwiefern kann von einem eigentümlichen Verhältnis der jüdischen Jugend zur Religion die Rede sein?" Oder allgemeiner gefaßt: „Inwiefern kann von einem eigentümlichen Verhältnis der Jugend irgend eines Volkes zur Religion die Rede sein?"

Zunächst ist die Antwort auf die allgemein gefaßte Frage zu suchen, dann erst zu prüfen, ob nicht bei dem Judentum und seiner Jugend besondere, bei keinem andern Volk auffindbare Elemente hinzutreten.

Ich habe auf die Abirrung hingewiesen, die alle jungen Menschen bedroht und der sehr viele verfallen: daß sie der Berührung des Unbedingten nicht standhalten, sondern ihr ausweichen. Aber es gibt eine andere, schwerere Abirrung: daß sie zum Schein standhalten. Zum Schein nicht etwa bloß vor den andern, sondern vor sich selber. Das Unbedingte wirkt sich dann am Menschen aus, wenn er sich in seinem ganzen Wesen von ihm ergreifen, durchschüttern, verwandeln läßt, wenn er ihm mit seinem ganzen Wesen antwortet: mit dem Geist durch Fassung des Göttlichen im Sinnbild, mit der Seele durch die Liebe zum All, mit dem Willen durch Bewährung im tätigen Leben. Aber es kann

die wunderliche Perversion eintreten, daß einer sich in dem Wahn gefällt, er habe sich dem Unbedingten ergeben, dieweil er sich ihm von Grund aus entzogen hat, indem er das Ereignis seiner Berührung zum „Erlebnis" mißbrauchte; er ist in seinem ganzen Wesen unergriffen, unverwandelt geblieben, aber er hat eine sublime Stunde genossen; er kennt die Antwort nicht, er kennt nur die „Stimmung"; er hat Gott psychologisiert.

Die erste dieser Abirrungen, das Ausweichen, war besonders einer früheren Generation eigen, die einem oberflächlichen Rationalismus zuneigte; die zweite, die Scheinaufnahme, ist in der neuen Generation verbreitet, die einem nicht minder oberflächlichen Emotionalismus ergeben ist. Diese Abirrung ist die weitaus schwerere, wie ja immer die Scheinbejahung bedenklicher ist als die Verneinung. In den Ausgewichenen kann doch noch irgendwie die Religiosität eindringen, in den dem Schein Verfallenen nicht. Man kann auf eine religiöse Weise Rationalist, Freidenker, Atheist sein; man kann nicht auf eine religiöse Weise Erlebnissammler, Stimmungsprotz, Gottschwätzer sein. Wenn das Gewimmel des Marktes sich in die Nacht verlaufen hat, leuchten über dem stillgewordnen die Gestirne wie über dem Schweigen der Berge; aber in den Dunst der Redeschänke dringt kein ewiges Licht.

Wie nun kann man die Jugend dieser Verirrung entreißen? Oder richtiger: wie kann die Jugend sich dieser Verirrung entreißen?

Ein großer Helfer steht ihr zur Seite; das ist die lebendige Volksgemeinschaft. Nur der Abgelöste, der aus keinem tieferen Brunnen zu schöpfen hat als aus den Erfahrungen seiner privaten Existenz, wird den Anhauch des Unendlichen zum Erlebnis degradieren und auf die Musik der Sphären mit Literatur antworten. Der wahrhaft Verbundene kann nicht fehlgreifen; nicht weil ihm die in den Volksjahrtausenden für Schau und Dienst des Unbedingten geschaffenen Sinnbilder und Lebensformen fertig zur Verfügung stehen, sondern weil ihm aus der Verbindung mit dem Volkstum die bild- und formschaffende Kraft selber zuströmt. Der wahrhaft Verbundene; denn schon hier ist darauf hinzuweisen, daß Bekenntnis zum Volke noch keine Verbindung mit ihm darstellt, sondern bestenfalls den Wunsch nach einer Verbindung.

Dreifach ist das Element der lebendigen Volksgemeinschaft dem Verbundenen gegenwärtig. Vor ihm als das heilige Werk des Volkstums in Schrifttum und Geschichte: die aus Wort und Tat zusammengesetzte Rolle, deren Zeichen die Chronik des Verkehrs dieses Volkes mit seinem Gott erzählen. Um ihn als die gegenwärtige Volksmasse, in der, und sei sie noch so entartet, die Gegenwart des Göttlichen, eingebettet in die trübe Tragik des Alltags, aber sie mit dem Glanz des Urfeuers überstrahlend, fortlebt. In ihm als das verschwiegene Zeitengedächtnis der tiefsten Schichten seiner Seele, daraus, wenn er es nur zu erschließen vermag, ihm wahrere Kunde quillt als aus den seichten Wellen

seiner privaten Erfahrungen; aber diesen tiefen Brunnen entsiegelt nur, wer sich mit dem ganzen Ernst zur Verbundenheit entschieden hat.

Dreifaches Element der lebendigen Volksgemeinschaft, dreifache Kraftquelle des jugendlichen Menschen, dreifacher Halt für das Verhältnis zum Unbedingten!

Ich erinnere daran, daß das Wirken des Unbedingten an der einzelnen Person gleichsam eine Abbreviatur seines Wirkens am Menschengeist darstellt. Wie könnte nun in der Person eine zureichende Antwort, die Konzeption eines rechtmäßigen Sinnbilds entstehen ohne innerlichen Anschluß an das, was sich bis auf sie im Menschengeist vollzogen hat? Dies aber ist jedem nur in dem absoluten, das ist dem religiös schöpferischen Leben seines Volkstums unmittelbar gegeben. Hier verdichtet sich ihm das wortlose Gespräch der Menschheit mit Gott zu der Seelensprache, die allein er nicht bloß zu verstehen, in der er auch selber neue, noch ungesagte Sätze zu fügen vermag. Ohne sie könnte er nur stammeln oder fehlreden. Schließen sich doch sogar die Stifter neuer Religionen, so neu ihr Wort und ihr Tun erscheinen mag, in Wahrheit innig an die Schöpfung ihres Volkes in Sinnbild und Lebensgestalt, und wenn sie Wasser aus dem Felsen schlagen, so sprudelte es doch schon unsichtbar und unhörbar in ihm, ehe ihr Stab ihn traf. Alle religiöse Stiftung, alle echte persönliche Religion ist Entdeckung und Hebung eines uralten Schatzes, Enthüllung und Befreiung der unterirdisch gewachsenen Volksreligion.

Ohne Verbundenheit mit seinem Volke bleibt der Mensch vag und verweht, wenn Gott ihn anruft; erst aus der Verbundenheit gewinnt er Umriß und Substanz, daß er dem Rufenden gegenüberzutreten wagt.

Was ich vom Verhältnis des jugendlichen Menschen zum religiösen Leben seiner Volksgemeinschaft sagte, gilt mit einer ganz besonderen Prägnanz im Judentum. Und das aus zwei Gründen.

Der eine ist die Autonomie der religiösen Entwicklung im Judentum, die die abendländischen Völker nicht kennen. Bei diesen hat in das natürliche Wachstum der religiösen Triebe und Gestaltungen ein geistiges Prinzip von außen beschneidend und umbildend eingegriffen, das Christentum; und trotz aller kunstreichen Bemühungen der Kirche, ihrer Lehre und ihrem Dienst die das Herz der Völker bewegenden Urkräfte, die in heidnischem Mythos und heidnischer Magie walteten, einzuverleiben, ist keine vollkommene Einheit zustandegekommen. Daher muß dort der junge Mensch, wenn er für sein persönliches Verhältnis zum Unbedingten in der Verbindung mit seiner Volksgemeinschaft Nahrung und Halt gewinnen will, sich weniger an die eigentliche Religion als vielmehr an die in den treuen Gebilden volkstümlichen Lebens, in Brauch und Sage, Lied und Spruch heimlich dauernden Urkräfte wenden. Im Judentum dagegen entsprang das religiöse Werden ungeachtet aller Einflüsse

immer wieder keinen anderen Gewalten, als denen der Volksseele selber, und an den Kämpfen, die es begleiteten, nahm kein fremdes Element teil. Daher steht hier dem jugendlichen Menschen ein einheitlicher Bereich gegenüber, und wenn ihm die offizielle Erscheinungsform seiner Religion die Hilfe, deren er bedarf, nicht gewährt, braucht er nicht von ihr weg sich in eine andere Sphäre des Volkslebens zu begeben, er braucht nur in ihre eigene Tiefe, zu den unterirdischen, nicht zur Herrschaft gelangten Verzweigungen jüdischer Religiosität hinabzusteigen.

Noch wesentlicher aber ist, daß er in keine andere Sphäre des Volkslebens sich begeben kann: weil es im jüdischen Volksleben keine gibt, die mit der religiösen unverknüpft wäre. Nicht allein die spezifische Produktivität, auch die spezifische Lebenskraft des Judentums ist an sein Verhältnis zum Unbedingten gebunden. Die Differenzierung der Kräfte, wie sie den meisten anderen Völkern eigentümlich ist, bleibt seinem Wesen fremd; die außerreligiösen Elemente sind entweder peripherer Art und am schöpferischen Ausdruck unbeteiligt, oder sie sind irgendwie vom Religiösen bestimmt und abhängig. Es ist bezeichnend, daß sogar der Urabfall des Volks von dem Gott der biblischen Religion eine religiöse Form annimmt: die abfallende Menge begnügt sich nicht damit, sich ihren freigewordenen Trieben zu überlassen, ihre führende Leidenschaft äußert sich in dem Zusammentragen der Schätze zum Guß des Götzenbilds. Nichts anderes bedeutet es, wenn ein hebräischer Dichter unserer Zeit sich

nicht damit begnügt, dem alten Gott die Gefolgschaft abzusagen, sondern die Bildsäule Apollons anbetet. In welcher Gestalt immer sich die religiöse Produktivität des Judentums umsetzt, sie verliert zuinnerst ihren Grundcharakter nicht. Das einzige philosophische Genie, das es der Welt geschenkt hat, Spinoza, ist zugleich der einzige unter den großen Philosophen, der in Wahrheit keinen anderen Gegenstand des Denkens kennt als Gott; und in den Ideologien jüdischer Sozialisten leben uralte messianische Träume fort.

Ich weiß wohl, daß es seit der Verdichtung jüdischen Regenerationsverlangens in unseren Tagen Männer gibt, die, allem flachen Aufklärertum fern, dennoch die Übermacht des Religiösen im Judentum beklagen, die darin eine Verengerung des Volkslebens, eine Verdünnung der Volkssäfte, eine Ablenkung der Volkskraft von ihren natürlichen Aufgaben erblicken und eine Verweltlichung des Judentums fordern, und ich verkenne die Berechtigung dieses Standpunkts gegenüber dem Galuth-Vegetieren nicht, darin die religiösen Ansprüche im engsten Sinn oft genug die gesunde Vitalität des Volkes überwucherten. Aber im Grunde beruht dieser Standpunkt doch auf einer fundamentalen Verwechslung der großen religiösen Schöpferkraft des Judentums mit historischen Erscheinungsformen seiner Religion. Nur da wird die Entfaltung der Volkskräfte durch die Religion beeinträchtigt, wo diese — wie sie es allerdings in der Diaspora in steigendem Maße tat — sich auf den Ausbau des

Nichtsollens, die minutiöse Scheidung von Erlaubtem und Verbotnem konzentriert und darüber ihre wahre Aufgabe vernachlässigt, welche ist und bleibt: die menschliche Antwort an das Göttliche, die Antwort des ganzen Menschen — mithin die Einung von Geist und Welt: die Verwirklichung des Geistes und die Verklärung der Weltlichkeit, die Heiligung der Beziehung zu allen Dingen, die Freiheit in Gott. Aber schon der Chassidismus, so sehr er noch an die Tradition des Nichtsollens gebunden war, stellt einen großen, wiewohl mißglückten Versuch der Synthese weltlicher und geistlicher Ordnung, der Verschmelzung religiösen Grundgefühls mit der Unbefangenheit und Fülle des natürlichen Lebens dar — und in der Richtung auf diese Synthese, nicht in der auf eine Ausschaltung der Religiosität liegt die Zukunft des schöpferischen Judentums. In dem wachsenden Streben nach dieser Synthese ist die Bürgschaft enthalten, daß die Jugend, wenn sie um Seelenhilfe in die Tiefen der jüdischen Religion niedersteigt, nicht zerfallendes Gestein, sondern Wasser des wahren Lebens findet.

Der Jugend des heutigen Europa hat die Intellektualisierung, die sich, seit Jahrhunderten vorbereitet, in den letzten Generationen vollzogen hat, eine bedrückende Vereinsamung gebracht. Unter Intellektualisierung verstehe ich die Hypertrophie

des aus dem Zusammenhang des organischen Lebens herausgebrochenen, parasitär gewordenen Intellekts im Gegensatz zu einer organischen Geistigkeit, in der sich die Totalität des Lebens umsetzt. Diese Intellektualisierung macht einsam, denn nur von Mensch zu Mensch und so von Geist zu Geist, nicht aber von Denkapparat zu Denkapparat führt die Brücke unmittelbarer Gemeinsamkeit, heiße sie nun Liebe, Freundschaft, Kameradschaft, Genossenschaft. Sie macht einsam, nicht mit der Höheneinsamkeit der Voransteigenden, die schweigsamen Herzens der zurückgebliebenen Gefährten harren, sondern negativ einsam, mit der Abgrundeinsamkeit der Verirrten und Verlorenen. Aus der Angst und Schwermut solcher Einsamkeit sehnt sich die Jugend des heutigen Europa nach Gemeinschaft; sie sehnt sich nach ihr so unbändig, daß sie, wie wir genugsam erfahren haben, sich jedem Trugbild von Gemeinschaft hinzuopfern bereit ist. Aber bei der jüdischen Jugend ist die Intellektualisierung, infolge der Anomalie des Galuthlebens, noch weiter vorgeschritten, die Einsamkeit noch gesteigert; und bei einem großen Teil der jüdischen Jugend, vornehmlich der westjüdischen, kommt dazu, daß sie von ihrem natürlichen Volkstum abgeschnitten ist und die Illusion eines organischen Zusammenhangs mit einem andern ihr allmählich zerrinnt. Und so ist auch ihre Gemeinschaftssehnsucht gesteigert.

Was diese Sehnsucht der jüdischen Jugend allein zu stillen, die Einsamkeit ihrer Intellektualisierung allein zu überwinden vermag, ist die wahrhafte

Verbundenheit mit dem religiös-schöpferischen Leben ihrer Volksgemeinschaft.

Ich habe schon gezeigt, wie die Jugend zum Aufbau ihres innern religiösen Lebens dieser Verbundenheit bedarf: um dem Unbedingten nicht in der stimmunghaften Willkür des „erlebenden" Schwärmers, sondern in der rechtmäßigen Bereitschaft des Kämpfers und Arbeiters gegenüberzutreten, der in aller persönlichen Freiheit doch an die Volksschöpfung anknüpft und sie in seinem Leben fortsetzt. Aber die Jugend bedarf der Verbundenheit nicht minder für ihr inneres nationales Leben. Sie sollte sich nicht länger der Illusion hingeben, sie könnte durch das bloße Lesen Bialikscher Gedichte und Absingen jiddischer Volkslieder den entscheidenden Anschluß gewinnen, oder es sei damit getan, wenn sie noch ein paar scheinreligiöse Sentimente und Lyrismen dazutut; sie sollte einsehen, daß es ein Größeres, ein Großes gilt: das ernste, kampf- und arbeitsreiche Mitdurchwandeln eines gewaltigen Schöpfungsprozesses in all seinen Widersprüchen und ihrer werdenden Versöhnung, das innere Nachschaffen dieses Prozesses mit ehrfürchtiger Seele und erkennendem Geist, das Sich-Einstellen in ihn nicht mit der Innerlichkeit allein, sondern mit dem ganzen, das Gefundene bewährenden und auswirkenden Leben — das Bereiten der Erneuerung. Denn die Idee der Erneuerung darf nicht — wie es in der kurzatmigen jüdischen Bewegung unserer Tage so oft den Ideen widerfährt — zum bequemen Schlagwort ausarten,

das der Mühe des Ringens, der Mühe des Lernens, der Mühe des Bauens enthebt, zum Schlagwort, darin das Gefühl schwelgt und der Geist erschlafft; sie muß das Panier sein, das auf dem Weg des Ernstmachens vorangetragen wird. Erneuerung bereitet sich, wenn der Geistesprozeß des Judentums, der ein religiös-kämpferischer, religiös-schöpferischer Prozeß ist, von einem ernstmachenden Geschlecht in Wort und Leben wiederaufgenommen wird.

Wiederaufnahme verlangt etwas Ursprünglicheres als bloßen Anschluß, aber sie kann nicht ohne Anschluß geschehen. Und hier erhebt sich die Grundfrage: Welcher Art soll dieser Anschluß sein? Woran soll er erfolgen?

Zweierlei Anschluß an die jüdische Religion wird dem werdenden Geschlecht anempfohlen, je nachdem ihr Wesen in der Lehre oder im Gesetz erblickt wird: Anschluß an die jüdische Lehre, Anschluß an das jüdische Gesetz.

Ich will zunächst von der ersten dieser Richtungen sprechen. Von ihren bedeutendsten Vertretern wird die vielfältige und lebenskräftige Fülle der Religion zu einem System abstrakter Begriffe sublimiert, wobei das nährende, zeugende, unauflösbare Element der Religion, das Geheimnis ihrer Irrationalität, völlig verlorengeht. Es werden da Glaubenssätze, vornehmlich der von der Einheit

Gottes, und sittliche Gebote, vornehmlich das der Nächstenliebe, herausgelöst und in — zumeist der einen oder andern herrschenden philosophischen Schule angepaßten — Formulierungen zusammengefaßt, so daß dem mit der irrationalen Fülle jüdischer Religiosität Unvertrauten das Judentum als ein wunderlicher, umständlicher, historisch immerhin wohl unvermeidlicher, nunmehr aber herzhaft überflüssig gewordener Umweg zu diesen modernen Philosophemen, etwa zu der Idee Gottes als einem Postulat der praktischen Vernunft oder zum kategorischen Imperativ, erscheinen mag.

Die Urheber solcher Theorien übersehen, daß die religiöse Wahrheit keine begriffliche, sondern eine vitale ist, das heißt, daß sie in der Sprachform nur angedeutet, dagegen erst im Leben des religiösen bewährenden Menschen, im Leben der religiösen bewährenden Menschengemeinschaft zulänglich kundgetan wird; ja, daß das Wort der Lehre seinen religiösen Charakter verliert, sobald es aus dem Lebenszusammenhang des Stifters und seiner Nachfolge gelöst und zu einem für sich bestehenden, in sich erkennbaren und anerkennbaren, durchaus außerpersönlichen Satz umgearbeitet wird. Zur Aussage über ein Sein oder Ansage eines Sollens erstarrt, stellt sich das Wort der Lehre als eine beschwingtere aber primitivere Abart metaphysischer oder ethischer Ideologie dar; als Teiläußerung eines großen und begrifflich nicht zu bewältigenden Lebens geschaut, ist es der Sphäre aller Ideologien entrückt und ihren Kriterien nicht

unterworfen, ist Wahrheit sui generis, keiner andersartigen botmäßige, religiöse Wahrheit. Nicht das Wort für sich ist hier Wahrheit, sondern das Leben, das gelebte und zu lebende Leben, und das Wort nur kraft des Lebens. So gehört zur Wahrheit der Gotteseinheit im Judentum — wohlverstanden, nicht etwa bloß zu ihrer Darstellung, sondern zu ihrer Wahrheit — nicht das Ehjeh allein, sondern das ganze Leben Moses, nicht das Schma allein, sondern das ganze Sterben der Märtyrer.

Die Urheber jener Theorien übersehen ferner, daß die religiöse Wahrheit keine statische, sondern eine dynamische ist, das heißt, daß sie keinem einzelnen geschichtlichen Zeitmoment zugehörig und mit ihm abgeschlossen ist, keinem einzelnen entnommen werden kann, daß vielmehr auch der offenbarungsstärkste Augenblick der Vergangenheit, daß jede religiös-schöpferische Epoche nur ein Stadium dieser Wahrheit ist. So gehört zur Wahrheit der Gotteseinheit im Judentum ihr ganzes Werden und alle ihre Wandlungen: die Vielheit der biblischen Gottesnamen in ihrer Abstufung von naturhafter Pluralität zu geistiger Singularität gehört dazu und nicht minder die der wachsenden Erkenntnis von der Unvollkommenheit der empirischen Welt entsprechende Abspaltung der Schechina; die Himmelsscharen gehören dazu, an die die Aufforderung zur Erschaffung des Menschen ergeht, und die Sephiroth, durch die das Göttliche sich in die Schöpfung einsenkt, sie alle, die die Einheit nicht schmälern, sondern nur noch vertiefen;

manches Spätere gehört dazu, und ich wage zu sagen: manches Künftige.

Die religiöse Wahrheit ist zum Unterschied von der philosophischen kein Satz, sondern ein Weg, keine These, sondern ein Prozeß. Daß Gott barmherzig sei, ist eine abgelöste Aussage; um über sie hinaus zur religiösen Wahrheit vorzudringen, dürfen wir uns nicht scheuen, die Bibel an einer ihrer furchtbarsten Stellen aufzuschlagen: wo Gott Saul, seinen Gesalbten, dem er einst in der Erwählung einen neuen Geist gab, verwirft, weil er Agag, den besiegten Amalekiterkönig, am Leben gelassen hat. Wehren wir dem Schauder nicht, der uns erfaßt, aber gehen wir den Wegen dieses Schauders in der um Gott ringenden Volksseele nach, und wir stoßen auf jene wundersame Talmudstelle (Sanhedrin 105 a), wo nach der Schriftdeutung der Dorsche Reschumoth Gott sich an Goliaths Seele erfreut und den Engeln, die ihn an David erinnern, antwortet: „An mir ist es, sie einander zu Freunden zu machen"; nun überschauen wir eine religiöse Wahrheit. — Die Reinheit der Seele ist ein ethischer Begriff; aber lassen wir es uns nicht verdrießen, im dritten Buche Mose die Abschnitte nachzulesen, wo die Reinigung durch das Blut der Schafe und Tauben und die große Reinigung durch den Sündenbock beschrieben wird; und wenn unser Herz unter dem Anhauch der urzeitlich großen aber auch urzeitlich fremden Symbole erzittert, folgen wir dem Weg der um ihre Reinheit ringenden Volksseele über Propheten und Psalmisten bis

zu dem befreienden Ausruf Akibas (Mischna, Joma 8, 9): „Gott ist das Tauchbad Israels!“ — nun erst werden wir ganz der religiösen Wahrheit inne, die jenem Begriff entspricht. — Unserem Welt- und Lebensgefühl ist die Verknüpfung von Tugend und Lohn unerträglich geworden; aber wir dürfen dieses Gefühl nicht in die Urkunden altjüdischer Religion hineinlesen, wo vom Bund Gottes mit den Erzvätern über Moses Segen und Fluch bis zu den Verheißungen und Drohungen der Propheten der Glaube an Lohn und Strafe die selbstverständliche Grundlage der sittlichen Forderung bildet, die er noch in der Abstraktion der maimonideischen Glaubensaxiome geblieben ist; wir dürfen uns aber auch dem Anblick des Ringens nicht verschließen, in dem der heilige Wille der wahrhaften Menschen im Volke sich immer entschiedener dieser Grundlage enthob, von der hohen talmudischen Losung des Lischmah bis zu jener chassidischen Geschichte, wo der Baalschem[1]) eines Vergehens halber des Lebens der kommenden Welt verlustig gehen soll und in jubelnden Dank ausbricht, weil er Gott nun ganz um seiner selbst willen dienen könne; so entfaltet sich uns die religiöse Wahrheit.

Wir müssen uns somit dem Anspruch, den Anschluß an die jüdische Lehre als an etwas Fertiges und Eindeutiges zu vollziehen, verweigern. Die Lehre ist uns nicht etwas Fertiges und Eindeutiges,

[1]) Das gleiche wird auch von seinem bedeutendsten Jünger, dem großen Maggid, erzählt.

sondern ein gewaltiger Prozeß geistiger Schöpfung, schöpferischer Antwort an das Unbedingte, der noch nicht abgeschlossen ist. In ihn wollen wir uns mit unserem bewußten, tätigen Leben einstellen, dem auch der schöpferische Funke nicht versagt bleiben möge. Um dies aber zu vollbringen, müssen wir diesen Prozeß wahrhaft erkennen, nicht einzelne Stadien und Ergebnisse bloß, nicht Sätze und Thesen, sondern aus ernstem Wissen, mit innerem Nachschaffen umschließend das ganze bisherige Werden. Doch nicht genug daran: wir müssen ihn wahrhaft wollen, von seinen Anfängen, über all seine Höhen und Niederungen, durch all seine Widersprüche und Versöhnungen, bis zu uns geringen und gottbegeisterten Söhnen eines Geschlechts des Übergangs und, durch den Zufluß unseres besten Könnens, sei dies wie es sei, verstärkt, über uns hinaus.

Die andere der beiden Richtungen, von denen ich gesprochen habe, übersetzt Thorah nicht mit Lehre, sondern mit Gesetz; den Anschluß an das jüdische Gesetz fordert sie von der jüdischen Jugend. Unter Gesetz versteht sie die Summe dessen, was nach der Überlieferung Gott dem Mose auf dem Berge Sinai vor den Ohren des versammelten Volkes Israel an alsbald schriftgebundenem und an vorerst schriftlos dauerndem Geheiß übergab. Die Tradition dieser Übergabe, verfestigt durch das

Leben und Sterben einer großen Geschlechterkette, ist so machtvoll und ehrwürdig, daß etwas von ihrer Macht und Würde auf jeden übergeht, der wahrhaft in ihr steht, das ist, der mit seinem ganzen Leben ihren Geboten und Verboten nachfolgt, nicht weil er in ihnen von Eltern und Lehrern unterwiesen und eingewöhnt worden ist, sondern weil er in seiner ganzen Seele die Gewißheit trägt, daß diese sechshundertunddreizehn Gebote und Verbote der zentrale Inhalt des Gotteswortes an Israel sind. Mit vollkommnem Recht stellt Samson Raphael Hirsch eben dieses Prinzip, das sein Antipode Mendelssohn als Hauptargument für die Wahrheit des Judentums im Streit gegen Lavater verwandte, in den Mittelpunkt seiner Gesetzesbetrachtung, indem er auf den Hinweis, ganz Israel habe unmittelbar die Stimme des Herrn gehört, die Worte folgen läßt: „Diese Tatsache, die jede Täuschung ausschloß, ist's, die alle Geschlechter hinab für alle Zeit unwandelbar die Thauróh verbürgt." Von dieser Gewißheit der Offenbarung und ihres in den 613 Mizwoth und ihrem Rahmen getreu erhaltenen Inhalts ist die wahrhafte Bejahung des Gesetzes unablösbar; nur insofern sie von dieser Gewißheit getragen ist, hat sie religiösen Wert. Wer auf ihrem Grunde das Gesetz erfüllt, ist in der Rechtmäßigkeit seines Lebens unantastbar, in der Rechtmäßigkeit seiner Wahrheit unwiderlegbar; ihm gebührt, zumal wenn er, um es erfüllen zu können, die tausendfachen Schwierigkeiten und Versuchungen der gegenwärtigen Gesellschaft opferfreudig über-

windet, Achtung und Anerkennung. Geht ihm aber die Gewißheit ab, so hat seine Opferfreudigkeit, gleichviel ob sie ein Erzeugnis der Pietät oder der Gewohnheit ist, ihren religiösen Sinn und damit ihre entscheidende Weihe verloren. Die Mizwoth erfüllen, weil man nur so auf Erden im Namen Gottes leben zu können weiß oder fühlt, besitzt eine Legitimität, die ihrem Wesen nach aller Kritik von außen unzugänglich bleibt, weil sie deren Kriterien ablehnen darf; die Mizwoth ohne dieses Grundgefühl erfüllen, heißt sich und sie der Prüfung an den Kriterien eines autonomen Ethos preisgeben. Das Verhältnis zum Unbedingten ist ein Verhältnis des ganzen, in Geist und Seele ungeteilten Menschen; die Handlungen, die diesem Verhältnis zum Ausdruck bestimmt sind, von dem Jasagen der ganzen Menschenseele ablösen, sie von der Übereinstimmung mit dem ganzen Menschengeist unabhängig machen, heißt sie entheiligen. Dies aber tun jene Epigonen, die heischen, daß das Gesetz nicht aus Gewißheit seines göttlichen Ursprungs, sondern aus Gehorsam gegen die Autorität des jüdischen Nationalwillens angenommen werde; die erklären, es wolle zunächst und vor allem befolgt sein, alles andere werde sich finden, das Gesetz binde den Willen, lasse aber die Persönlichkeit frei. Diese Dialektik verwerfen wir von Grund aus. Dem Menschenbild, dem wir zustreben, sind Überzeugung und Wille, die Persönlichkeit und ihre Tat eins und unteilbar, und mag sich diese Einheit auf allen anderen Gebieten nur in langen, unsäg-

lich schweren Kämpfen gegen die ungeheuren Widerstände von Umwelt und Innenwelt durchsetzen, auf einem Gebiet darf sie nicht länger säumen Wirklichkeit zu werden: auf dem der Religiosität. Denn diese ist eben der wahre Ort der Einheit, der Ort, wo der überall sonst noch geteilte, gespaltene, vom Widerspruch zerrissene Mensch in jedem Augenblick ganz und einig werden kann, in jedem Augenblick so, daß er als ein Ganzes der Ganzheit, als ein Eines der Einheit gegenüberzutreten vermag. Mit dieser obersten Einsicht ist jedem, dem jene Gewißheit, von der ich gesprochen habe, nicht zuteil geworden ist, ein Weg vorgezeichnet, der mit der Annahme des überlieferten Gesetzes nicht vereinbar ist.

Niemand aber, der das neue religiöse Gefühl einer neuen Jugend kennt, diesen noch glühend unverdichteten Wandelstern, der nur erst das Kreisen um die eigne Achse weiß, den Lauf um die unbekannte Sonne kaum erst ahnt — niemand, der dem Geheimnis dieses Werdenden genaht ist, wird meinen, es könne darin das Element des Glaubens an eine einmalige, worthaft überlieferte, für immer verbindliche Offenbarung enthalten sein.

Es will nun aber scheinen, als ob das leidenschaftliche Gemeinschaftsverlangen der jüdischen Jugend, von dem ich gesprochen habe, sie doch

wieder auf den Anschluß an Lehre und Gesetz verwiese. Der Antrieb wird in ihr immer stärker, zu ihrem Volk wahrhaft zurückfinden, nicht bloß zu berichteter Vergangenheit und erträumter Zukunft, — auch zur leibhaften Gegenwart dieses Volkes, mit ihr zusammenzuwachsen, zu verschmelzen. Und da erscheint es manchem, diese Verschmelzung könne nur geschehen durch Annahme der besondern Lehrmeinungen und Lebensformen der jüdischen Volksmasse, welche die Lehrmeinungen und Lebensformen der jüdischen Tradition sind; und diese Ansicht wird ihr von Mahnern und Eiferern bestätigt, die durch den jüdischen Nationalismus unbefriedigt hindurchgeschritten sind — unbefriedigt ihrer Meinung nach, weil er nicht jüdisch genug sei, unbefriedigt in Wahrheit, weil er nicht menschlich genug war — und die nun als das letzte und lösende Wort die Hingabe an das volksgemeinsame Gesetz verkünden. Aber die nach diesem Glauben greifen, sind blind den Zeichen, die in dieser Stunde am Himmel unsres und des Weltschicksals stehen, taub dem heimlichen Flügelrauschen zwischen Himmel und Erde. Ein Großes ist die Masse und ehrfurchtgebietend ihre Treue zum Gesetz; aber ein Größeres ist das Walten des Volksgeistes, und wer ihm die ahnende Seele erschlossen hat, weiß, daß ein Neues aus ihm werden will. Auch dieses Neue wird nicht aus dem Nichts aufsteigen, auch dieses wird Bestehendes fortbilden und umbilden, auch dieses wird Entdeckung und Hebung eines uralten Schatzes, Ent-

hüllung und Befreiung eines unterirdisch Gewachsenen sein. Darum geziemt es, das Alte mit Herz und Geist zu fassen; und es geziemt, an das Alte nicht Herz und Geist zu verlieren. Getreu wollen wir bleiben dem Sinn der großen geistigen Bewegung, die wir die jüdische Bewegung nennen und die eine Wiedergeburt und keine Romantik ist. Denn, mögen es auch die Mahner und Eiferer nicht wahr haben wollen: Romantik ist es allezeit, wenn der Geist auf seiner Suche nach Volk sich den in nationaler Vergangenheit gewordenen und aus ihr in Wort und Sitte überlieferten Gebilden beugt und ergibt; Wiedergeburt ist es allezeit, wenn der Geist die in den Gebilden eingeschlossenen Urkräfte beschwört und zu neuer Schöpfung beruft — wenn er Volk findet, indem er Volk fruchtbar macht.

Unter dem Aspekt dieser Erkenntnis wollen wir der Frage, die uns beschäftigt, die Antwort finden. Aber vorerst muß ich erklären, von wem ich hier „wir" sage, mit wem ich mich in Frage und Antwort vereinige. Es sind die, denen diese meine Rede zugedacht ist; es sind wenige; es sind jene Glieder der jüdischen Jugend, die an dem werdenden religiösen Gefühl einer werdenden Menschheitsgeneration in aller Echtheit teilnehmen. Die meine ich, denen es nicht um Sicherung im Chaos der Gegenwart durch Einfügung in eine erprobte Ordnung

des Wißbaren und Tubaren geht, sondern einzig darum, der Berührung des Unbedingten in dieser zwielichtigen Stunde, einer Stunde des Todes und der Geburt, wahrhaft standzuhalten. Das abgelöste Leben ihrer eigenen Person kann ihnen Umriß und Substanz zu solchem Standhalten nicht gewähren; sie müssen sich, um sie zu gewinnen, innerlich an das schließen, was sich bis auf sie im Menschengeist vollzogen hat und jedem nur in dem absoluten, das ist religiös-schöpferischen Leben seines Volkstums unmittelbar gegeben ist; sie müssen dessen Geistesprozeß in Wort und Leben wiederaufnehmen. Wohl verlangt Wiederaufnahme Ursprünglicheres als bloßen Anschluß, aber sie kann nicht ohne Anschluß geschehen. Wir fragten uns, welcher Art dieser unser Anschluß sein soll. Wir wollen unsrer Frage nun die Antwort finden.

Es kann, das sahen wir, nicht ein Anschluß an die jüdische Lehre als an etwas Fertiges und Eindeutiges, nicht einer an das jüdische Gesetz als an etwas Geschlossenes und Unwandelbares sein. Es kann nichts anderes sein als der Anschluß an die Urkräfte, die lebendigen religiösen Kräfte, die sich in dem ganzen Bestande der jüdischen Religion, in Lehre und Gesetz, wirkend kundgaben, aber in Lehre und Gesetz nicht zulänglichen Ausdruck gewannen. Gestaltlos umfluteten sie beide, glühten über beide hinaus in den Träumen der Volksseele, stürmten in deren Entladungen, standen in der stummen Inbrunst der Volksseele auf und traten vor Gottes Thron. Es sind die ewigen Kräfte, die

nicht dulden, daß das Verhältnis zum Unbedingten je ganz zu Geglaubtem und Gesolltem gerinne, die von der Summe von Glaubenssätzen und Vorschriften immer wieder an die Freiheit in Gott appellieren. Die Lehre mag dem Göttlichen ein Drüben zuweisen, von dem aus unsre Welt nur befehligt, belohnt und bestraft wird; die Urkräfte führen über die Trennung hinaus (ohne scheinbar die Lehre anzutasten), indem sie in der freien Tat des vollkommenen Menschen die Einheit sich gebären lassen. Das Gesetz mag die Scheidung zwischen Heiligem und Profanem proklamieren; die Urkräfte überwinden sie (ohne scheinbar das Gesetz anzutasten), indem sie in der freien Tat des vollkommenen Menschen alles Weltliche sich heiligen lassen. Ihre Aufgabe ist die menschliche Antwort an das Göttliche, die Antwort des ganzen Menschen — mithin die Einung von Geist und Welt: die Verwirklichung des Geistes und die Verklärung der Weltlichkeit, die Heiligung der Beziehung zu allen Dingen, die Freiheit in Gott. Gottes Schrift ist Freiheit auf den Tafeln: die Zeichen der Gottesfreiheit wiederzufinden, mühen sich die religiösen Kräfte je und je. Gottes Urtafeln sind zerbrochen: die Kräfte der ewigen Erneuerung mühen sich je und je, auf den zweiten Tafeln, den Tafeln der Lehre und des Gesetzes, verwischte Züge der Gottesfreiheit wiederherzustellen. Ihr ewig erneuter Versuch bedeutet das Streben, das religiöse Grundgefühl mit der Unbefangenheit und Fülle des natürlichen Lebens zu verschmelzen, wie sie auf

Gottes Urtafeln verschmolzen waren. Ein neuer Versuch sagt sich an. Wir glauben an das Gelingen, glauben an das Neue, das aus dem Volksgeist werden will. Es bereiten zu helfen, soll ein Ernst machendes Geschlecht, das gewillt ist, den Geistesprozeß des Judentums in Wort und Leben wiederaufzunehmen, sich an die Urkräfte schließen. Sie sind der uralte Schatz, den es zu entdecken und zu heben, das unterirdisch Gewachsene, das es zu enthüllen und zu befreien gilt. Ihres Beistands bedürfen wir, um in dieser Stunde des Todes und der Geburt der Berührung des Unbedingten standzuhalten.

Die religiöse Sehnsucht der Menschheit, die in dieser Stunde erwachende, ist den Urkräften des Judentums verwandt. Aufs letzte unerträglich ist heute den sich Besinnenden die Zweiheit von Geist und Welt, der Gegensatz einer ideellen Unabhängigkeit der Seele und einer tatsächlichen Abhängigkeit des Lebens vom entseelten Getriebe. Sie wollen nicht länger das Joch dieses von den Kirchen sanktionierten Widerspruchs tragen, wollen die Einheit von Geist und Welt fassen und verwirklichen, und durch sie die wahre Freiheit, die Freiheit in Gott. Der aufgeteilte Mensch ist notwendigerweise unfrei, nur der geeinte wird frei. Der aufgeteilte Mensch wird immer wieder nur Aufteilung wirken können, nur der geeinte wird die Einheit errichten. Der geeinte, der einende, der vollkommene Mensch, der in Gott freie ist das Ziel der Menschheits-Sehnsucht, die in dieser Stunde erwacht; und er ist der

Sinn der religiösen Urkräfte des Judentums. Hier ist die Macht, die allein das Judentum, es über Entartung und Erstarrung emportragend, zu ermächtigen vermag, noch einmal sein Wort in die Geschichte der Welt zu sprechen.

Aber zum Anschluß an die Urkräfte genügt es wahrlich nicht, ihre Grundtendenz zu erfassen. Dieses Erfassen ist nur der Eingang dazu, ihres Weges inne zu werden. Es gilt, ich wiederhole es — und im Licht der gewonnenen Einsicht wird nun deutlich, was damit gemeint ist — das ernste, kampf- und arbeitsreiche Miterleben eines gewaltigen, religiös-kämpferischen, religiös-schöpferischen Geistesprozesses in all seinen Widersprüchen und ihrer werdenden Versöhnung, das innre Nachschaffen dieses Prozesses mit ehrfürchtiger Seele und erkennendem Geist, und auf Grund des so vollzogenen Anschlusses erst die eigentliche Wiederaufnahme, das aktive Sich-Einstellen in diesen Prozeß, nicht mit der Innerlichkeit allein, sondern mit dem ganzen, das Gefundene bewährenden und auswirkenden Leben.

Das Miterleben des Geistesprozesses, das innere Abschreiten des Weges der Urkräfte kann aber nicht das Werk des bloßen Gefühls, es muß das Werk einer ehrfürchtigen und unbefangenen Erkenntnis sein, einer Erkenntnis, die zwar den Zu-

URB

gang zum Herzen der Dinge stets der Intuition zu verdanken haben wird, die aber, ehe sie ihn jeweilig findet, des Rüstzeugs einer zuverlässigen Sammlung, Sichtung und Untersuchung nicht wird entraten können. Erst die Verschmelzung des Gefundenen wird Sache des selbständig bildnerischen Gefühls sein.

Ich spreche von einer ehrfürchtigen und unbefangenen Erkenntnis. Es ist ein schmerzlicher Mangel unserer Jugend, daß sie an die Dinge der jüdischen Religion zu einem Teil ohne Ehrfurcht, zu einem andern ohne Unbefangenheit herantritt. Der Ehrfurcht ermangeln nicht etwa bloß die irreligiös Gestimmten zumeist, vielmehr auch jene religiös Gestimmten, die sich an der Stimmung genug sein lassen und die großen geschichtlichen Ordnungen der Religion als überwunden oder doch als für das religiöse Gefühl nicht belangvoll behandeln. Wenn sie nicht in dessen Besitz schwelgten, sondern sich darauf besännen, ob es denn in ihnen wirklich mehr als Stimmung sei, ob es Substanz habe, würden sie erkennen, daß es ihm daran fehlt; würden fortschreitend erkennen, daß ohne Nahrung aus den Urkunden und Gestaltungen, in denen das Wirken des Unbedingten an ihrem Volksgeist in vier Jahrtausenden eines geheimnisvollen Wegs Erscheinung geworden ist, ihr Gefühl leer bleiben wird, so schwungvoll es sich auch anläßt. Hinwieder verfallen die andern leicht der Befangenheit, die jene Urkunden und Gestaltungen, sofern sie die Sanktion der offiziellen Überlieferung erhalten haben,

als ein ungeteiltes und unteilbares Ganze ansieht, innerhalb dessen zwischen lebendigen und abgestorbenen Kräften, zwischen sinnstarken und sinngeschwächten Symbolen gar nicht geschieden werden darf; aber ohne unbefangen sondernden Blick kann wohl hingenommen, nicht jedoch, worauf es hier entscheidend ankommt, gewählt werden.

Zum Gegenstand einer ehrfürchtigen und unbefangenen Erkenntnis muß uns unser religiöses Schrifttum werden. Wer vor allem die Bibel solchermaßen liest, aus dienendem Wissen um die urhebräische Sprachseele, aber nicht als Literaturwerk, sondern als des Wirkens des Unbedingten am jüdischen Volksgeist fundamentale Urkunde; die Erklärungen alter und neuer Exegese kennend, aber über sie hinweg nach dem ursprünglichen Sinn jeder Stelle schürfend; mit den Quellenscheidungen der modernen Wissenschaft vertraut, aber über sie hinaus zu tieferen Scheidungen und Bindungen vordringend; das mythische Element, auch das zunächst fremdartigste, unerschrocken schauend und hebend, wo es sich noch so tief, doch in seinem Wesen unverkennbar birgt, aber mythische Deutung nicht hineintragend, wo die geschichtliche zureicht; mit Verständnis für dichterische Form, aber mit Intuition für das Überdichterische, das alle Form überwächst — wer solchermaßen die Bibel liest, dem wird sie ein heimliches Gut offenbaren, ein Walten der Urkräfte, daraus sich der Kern seiner jungen Religiosität ernähren und aufbauen kann. Ein ernstes Studium des späteren und späten Schrifttums muß sich anschließen,

darin neben dem sich sogleich als wahlverwandt Darbietenden auch das Spröde und scheinbar Unergiebige nicht fehlen darf.

Und zum Gegenstand einer ehrfürchtigen und unbefangenen Erkenntnis muß uns auch die jüdische Volksmasse in all ihrem Glauben und Brauch werden. Es gilt ihrem inneren Leben nahezukommen, sich in die von keiner Not geminderte, von keiner zu mindernde Innigkeit und Glut dieses Lebens zu versenken, zu sehen, wie hier in verzerrter und zuweilen erniedrigter Gestalt dennoch die alte Gottesinbrunst des Judenvolkes dauert und wie immer noch, und immer noch ungestillt, das Verlangen brennt, alles Irdische zu heiligen und den Bund mit Gott an allen Dingen der Welt zu bewähren. Es gilt beides zugleich zu erkennen: daß dieses Volk der Regeneration bedürftig und daß es ihrer fähig ist, weil es neben den Elementen der Verderbnis die der Reinigung und Erlösung in seiner Seele trägt.

Aus beidem aber, aus der Erforschung des Schrifttums und der Ergründung des Volkslebens, wird es einem ehrfürchtig und unbefangen erkennenden Geschlecht möglich werden, den Weg der Urkräfte abzuschreiten bis an dieses Zeitalter, in dem es selber steht.

Es ist, für uns deutlicher noch als für alles Menschenvolk, ein Zeitalter des Verhängnisses und der Befreiung, des Sich-Verlaufens und der Umkehr. Für das Schicksal des Menschenvolks ist entscheidend, ob in diesem Augenblick das werdende reli-

giöse Gefühl einer neuen Menschheitsgeneration zur Entfaltung und sodann zur Führung gelangt. Für das besondere Schicksal des Judentums ist entscheidend, ob das Geschlecht der Wende den Weg der Urkräfte wieder aufzunehmen vermag; und das bedeutet: ob es die erkannten, in ihrem Kampf und ihrem Schaffen erfahrenen als kampffreudige und schaffensfähige Kräfte in der eigenen Seele wiederfindet. Beides aber, jenes Allgemeine und dieses Besondere, ist im Kern verbunden. Denn die in dieser Stunde erwachende religiöse Sehnsucht der Menschheit ist den Urkräften des Judentums verwandt.

Den Weg der Urkräfte abschreitend, kommt das Geschlecht der Wende zu sich selber: nur so kann es zu sich kommen. Findet es die Kräfte, die es erkannte, nun in sich wieder — jetzt erst kann es in der eigenen Seele Auslese halten und den innersten Energien die Richtung zuteilen.

Wenn in Wahrheit die Urkräfte in einem neuen jüdischen Geschlecht leben und aus ihm wirksam werden wollen, muß es, an sie geschlossen, ihr Werk wieder aufnehmen, muß daran gehen, in seiner Gemeinschaft ihnen die neue Werkstätte zu schaffen: auf dem Boden, wo noch Funken von der alten Esse unter Schutt und Asche fortglimmen.

Es gilt eine Gemeinschaft zu schaffen, verbunden durch gemeinsames Werk und gemeinsames Opfer, die Gemeinschaft derer, die im Namen des namenlosen Gottes nach dem Zion seiner Erfüllung fahren. Das Geheimnis ihres Herzens schwillt über alle

Schranke der Lehre und des Gesetzes dem noch Unsäglichen, noch Formlosen zu. Die Erkenntnis der Urkräfte hat ihnen die Macht kundgetan, die es zu neuem Leibwerden beschwören kann: die menschliche Antwort an das Göttliche, die Einung von Geist und Welt. Aus dem Verhängnis des Zeitalters führt nur eine Befreiung: die zur Freiheit in Gott führt. Wenn wir dies wissen, nicht begrifflich und nicht stimmunghaft, sondern mit wahrem entschloßnem Lebenswissen, haben wir, so abgelöst von der Überlieferung wir dem stumpfen Blick erscheinen, den Anschluß an den großen Gang des Judentums vollzogen.

WERKE VON MARTIN BUBER

Die Geschichten des Rabbi Nachman

19. Tausend

*

Die Legende des Baalschem

17. Tausend

*

Der große Maggid

und seine Nachfolge

11. Tausend

*

Mein Weg zum Chassidismus

5. Tausend

*

Einzelausgaben der Reden:

Der heilige Weg

13. Tausend

*

Drei Reden über das Judentum

17. Tausend

Inhalt:

Das Judentum und die Juden
Das Judentum und die Menschheit
Die Erneuerung des Judentums

RÜTTEN & LOENING / FRANKFURT A. M.